1140.3
D 7318
2001

INTRODUCCIÓN AL ANTIGUO TESTAMENTO

EDICIÓN REVISADA Y ACTUALIZADA

JOHN DRANE

Calidad en Literatura Evangélica
editorial clie

seut
facultad abierta de teología

Editorial CLIE
Galvani, 113
08224 TERRASSA (Barcelona)
España
http://www.clie.es

INTRODUCCIÓN AL ANTIGUO TESTAMENTO
John Drane
Copyright © 2000 John Drane para el texto
Publicado originalmente en inglés por Lion Publishing plc, Oxford England con el título
Introducing the Old Testament
Copyright © Lion Publishing plc 2000

© 2004 Editorial Clie para esta edición en español
Edición preparada y revisada por Pedro Zamora
Maquetación: Estudi D'Art-Tres

Depósito legal: B-32104-2004
ISBN: 84-8267-310-6

Impreso en TESYS, S.A., Industria Gráfica

Printed in Spain

Referencia: 22.44.72
C.T.C. 01-03-0288-06
Clasifíquese: 288 HISTORIA: Antigua

Reconocimiento de las fotografías

AKG Londres: 322, 360
ASAP/Richard Nowitz: 120, 205
Museo Británico: 36, 63, 131, 158, 192, 262, 265, 266, 275, 278, 284, 300
Museo Capitolino de Roma/Archivos de Arte: 236
Dinu Mendrea: 116
Hanan Isachar: 212, 326-327
J. Catling Allen Picture Library: 87
Jon Arnold: 18, 56, 96, 128, 154, 202, 274, 320
Lion Publishing: 23, 47, 132, 156, 178, 350/Alan Millard: 86/Museo del Cairo: 67/David Alexander: 19, 28, 133, 137, 157, 268, 363/ David Townsend: 244/Frank Dabba Smith: 291
Mary Evans Picture Library: 346, 347
Reproducido cortesía de los "Trustees" de la Galeria Nacional, Londres: 24
PhotoRMN/H. Lewandowski: 283
Museo Preußischer Kulturbesitz/Agyptisches: 209
Sonia Halliday Photographs: 38, 52, 54, 142, 185, 258, 341/James Wellard: 199, 222/ Jane Taylor: 227, 352
Stockmarket: 306, 335
Werner Braun: 333
Zev Radovan: 102, 168, 169, 317, 354, 361

Mapas y diagramas: Joshua Smith

Índice

0. Colección Seminario 8

1. Introducción al Antiguo Testamento 15
Los relatos 17
La huida de Egipto 18
Ocaso de la nación 20
Comprensión de los relatos 21
Los relatos y la fe 25
Organización del Antiguo Testamento 30
Tipos de literatura 30
La división de la Biblia Hebrea 32

2. La fundación de la nación 40
Identidad nacional 42
Los fundadores 44
Las primeras formulaciones de la fe 45
El nacimiento de una nación 51
El éxodo 54
La alianza 57
A la tierra prometida 60

3. Una tierra que mana leche y miel 66
Canaán y su historia 66
El surgimiento de Israel 70
Lucha armada 71
Infiltración pacífica 74
Revolución social 75
Los jueces 79

4. «Un rey que nos juzgue, como tienen todas las naciones» 91
Samuel y el arca 92
Saúl 93
David 98
Ascenso de David al poder 99
Nuevo rey y nuevas formas 100
Los modos antiguos y las nuevas ideas 102
Salomón 105
El imperio 106
Alianzas 106
El templo 106
Artes y ciencias 109
Equilibrar la contabilidad 110
Después de Salomón 112
Sociedad y religión en los días de los reyes 113
Los Salmos 114
Sabiduría 116
¿Qué es la sabiduría? 117

5. Los dos reinos 124
Un reino dividido 124
Retorno a las viejas maneras 124
Cambios políticos 125
Problemas religiosos 130
Nuevas alianzas 131
De nuevo la prosperidad 132
Decadencia y ocaso 134
Inseguridad creciente 138
Nueva prosperidad y falsa seguridad 140
Renacimiento nacional 140
Asiria en marcha 143

6. Judá y Jerusalén 151
Peligros e incertidumbres 151
Falsa seguridad 155
Reforma en Jerusalén 155
Los asirios se acercan 158
La última irrupción de Asiria 159
Reforma y renovación 161
Un libro perdido 162
Los babilonios 163
Jeremías y la caída de Jerusalén 166
Falsa confianza 166
El fin se acerca 167
Días sombríos en Jerusalén 168

7. Esperanzas frustradas y nuevos horizontes 177
Afrontar el desastre 177
Junto a los ríos de Babilonia 181
Un nuevo comienzo 190
Vuelta a Jerusalén 193
Confusión y desesperación 197
Renovación de la alianza 200
Reconstrucción de las murallas 201
Transmisión de la Ley 202

8. El desafío de una nueva era 211
Un nuevo imperio 213
Judíos y griegos 214
Tensiones al descubierto 215
Orgullo nacional y celo religioso 217

Guardar la fe 219
Ester 219
Judit 222
Tobit 225
El final de la historia 229

9. El Dios vivo 232
¿Quién es Dios? 232
Dios es invisible 234
Dios y las fuerzas de la naturaleza 235
Dios y los filósofos 236
¿Cómo es Dios? 237
Un Dios que actúa 237
La búsqueda de Dios en la historia posterior 240
Un Dios personal 242
Descripción de Dios 245
Un Dios oculto 250
Alienación personal 251
Desencanto nacional 252
¿Cómo se conoce a Dios? 254
La gracia de Dios 255
La palabra de Dios 255

10. Dios y el mundo 257
Descubrimiento de Dios en la naturaleza y en la historia 257
Reflexión sobre el mundo 260
Sentido de los relatos del Génesis 260
Los relatos como literatura 263
El mensaje de los relatos 269
El hombre y la mujer ante Dios 270
Relación con la tierra 271
Relación con Dios 272
Relación con los otros 273
Ruptura de relaciones y nuevo comienzo 274
La raíz del problema 275
En busca de la solución 276

11. Vivir como pueblo de Dios 281
Fe y conducta 281
Descubrir la voluntad de Dios por la sabiduría 283
Sentido de la «sabiduría» 284
La sabiduría llevada a la práctica 284
Descubrir la voluntad de Dios en la Ley 288
Los diez mandamientos 293
El libro o código de la alianza 293
El Deuteronomio 293
Leyes sacerdotales 294
De la teoría a la práctica 295
Legislación criminal 296
La ley civil 297
La ley familiar 298
La ley social 298
Entender la voluntad de Dios 301
La ética veterotestamentaria es teológica 302
La ética veterotestamentaria es dinámica 302
La ética veterotestamentaria es social 303
La ética veterotestamentaria es personal 304

12. El culto a Dios 310
Adoración de un Dios santo 310
Dios es infinito 310
Dios es bueno 311
Dios es amor 312
Lugares de culto 313
El tabernáculo o la tienda del encuentro 314
Santuarios locales 316
El templo 318
La sinagoga 319
Aspectos fundamentales del culto 322
Canto y música 323
Oración 324
La Danza y la representación 325
El sacrificio 325
Fiestas cúlticas (el calendario litúrgico) 332
El sábado 332
La pascua 333
Las fiestas de la cosecha 334

13. De la Biblia Hebrea al Antiguo Testamento 342
Cuestión de fe 342
En busca de soluciones 343
Puntos de conexión 348
Cuestión de comportamiento 353
Revisar la historia 355
Tensiones morales 356
Textos y lectores 357
Vislumbrar un futuro distinto 359
Una nueva alianza 360
Un mesías 361
Un nuevo mundo 362

Bibliografía fundamental del AT 366
Índice temático 368
Índice de mapas, cuadros y diagramas 373
Índice de citas de autores antiguos 373
Índice de fuentes secundarias 373

Artículos especiales

Capítulo 1
¿Cuántos libros componen el AT? 26
La arqueología y el Antiguo Testamento 36

Capítulo 2
¿Fueron Abraham, Sara y su familia personajes reales? 46
El arca de la alianza 58
La forma de la alianza 59
Datación del éxodo y de la conquista de Canaán 62

Capítulo 3
«Cananeos» e «Israelitas» 76
La vida en los días de los jueces 80
Israel y la religión de Canaán 85
La historia deuteronomista 88

Capítulo 4
«¿Hasta Saúl anda con los profetas?» 94
Israel se convierte en estado 97
Los relatos acerca de David y de Salomón 108
Los salmos y el culto en Israel 112
Los libros sapienciales 118

Capítulo 5
Elías y la religión de Baal 135
El libro de Amós 141
Los asirios 146
Oseas y la caída de Samaría 148
Datación de los relatos del AT 150

Capítulo 6
Tres profetas 164
Otras tradiciones ligadas a Jeremías 169
Las cartas de Laquis 171
Los profetas 173

Capítulo 7
El libro de las Lamentaciones 179
Ezequiel 183
El Pentateuco 186
Isaías de Babilonia 193
Ageo y Zacarías 198
Dos disidentes 204
El cronista y su historia 206
Judíos en Egipto 208

Capítulo 8
El libro de Daniel y la crisis macabea 220
Los libros de los Macabeos 230

Capítulo 9
El nombre de Dios 247
Bregar con un Dios oculto 253

Capítulo 10
El Génesis en su contexto 262
Apuntando al más allá 277

Capítulo 11
Sabiduría y fe 289
La administración de justicia 305
Individuo y comunidad 308

Capítulo 12
Sentido de los salmos 322
Sentido del sacrificio 328
Reyes, sacerdotes y profetas en el culto 336

0 Colección Seminario

El *Seminario Evangélico Unido de Teología* (SEUT) es un centro de formación teológica y espiritual, con sede en El Escorial (Madrid, España). Su visión es servir a la Iglesia en todo el mundo de habla hispana, fundamentando su ministerio sobre dos pilares:

(1) Solidez académica de los programas impartidos.
(2) Calidad pedagógica que integre lo académico con lo práctico y lo espiritual.

La *Colección* que presentamos está constituida fundamentalmente por títulos que sirven de libros de texto en el programa de estudios de SEUT. Este programa, a su vez, es la traducción y adaptación del programa creado por OTC (*The Open Theological College*), que es la sección de educación por extensión de la *Facultad de Teología* de la *University of Gloucestershire* (Reino Unido). Asimismo, se incluirán títulos de los propios profesores de SEUT.

Los títulos de la *Colección Seminario* se agrupan en cuatro áreas que reflejan de alguna manera los pilares fundamentales del programa académico de SEUT. Se trata de las siguientes:

(1) Biblia
(2) Dogmática e Historia de la Iglesia
(3) Ministerio y Misión
(4) Pastoral

En SEUT creemos que la erudición no está reñida con la sencillez, y que más importante que abrumar al lector o estudiante con datos es la comprensión básica de los contenidos. También estamos convencidos de que la mayor parte de los títulos obligará a los lectores y lectoras, cuando menos, a una seria reflexión sobre el contenido de los mismos, por no decir que no les dejará indiferentes. Por supuesto, esto no significa que SEUT asuma como propias todas las opiniones de los libros de la *Colección*, ya que su propósito no es presentar una teología monocolor, como tampoco lo es su propio currículum académico. En efecto, los autores presentes en la

Colección representan a diversas tradiciones cristianas y a diversos planteamientos personales, por lo que el lector observará que sus afirmaciones se mantienen siempre en un marco de profundo respeto por el resto de tradiciones teológicas. Es más, en opinión de nuestro equipo de profesores, y por tanto de la *Colección*, la riqueza de tradiciones cristianas obliga a todo seguidor de Cristo a un mayor discernimiento que finalmente se traduce en su propio enriquecimiento espiritual.

Como habrá notado cualquier lector avezado, estamos convencidos de la calidad de la Colección que presentamos. Sólo esperamos que nuestro convencimiento se vea correspondido con una buena acogida del público de habla hispana al que va dirigida. Por lo demás, nada vale algo si no redunda en una mayor gloria de Dios.

Pedro Zamora,
Co-director de SEUT

SEUT
Fundación F. Fliedner
Apartado de Correos 7
E-28280 (Madrid, España)
Teléfonos: (34) 91 890 1101, 91 896 2133
Fax: (34) 91 896 2088
E-mail: seut@centroseut.org
Página web: centroseut.org

LISTA DE TÍTULOS DE LA COLECCIÓN

El *SEUT* ha obtenido los permisos de traducción y publicación interna de los títulos contenidos en esta lista. CLIE ha iniciado el proceso de solicitud de permisos para su publicación en el mundo hispano-parlante.

Área de Biblia

Tremper Longman III, ***Cómo leer los salmos***.
Introducción a los géneros literarios de los salmos.

J. Day, ***Salmos***.
Introducción a la interpretación de los salmos.

John Drane, ***Introducción al Antiguo Testamento***.
Excelente presentación de los conocimientos fundamentales actuales sobre el AT.

John Drane, ***Introducción al Nuevo Testamento.***
Como el anterior, pero dedicado al NT.

Dionisio Byler, ***La autoridad de la Palabra en la iglesia***.
Una provocativa pero educativa reflexión sobre la función de las Escrituras en el seno de la iglesia. El autor cuestiona bastantes presupuestos evangélicos, y alguno católico.

David Casado, ***El Apocalipsis. Revelación y acontecimiento humano.***
Magnífica introducción a las distintas interpretaciones del Apocalipsis.

Dogmática e Historia de la Iglesia

Tom Smail, ***Don y dador.***
Tratado sobre la persona del Espíritu Santo.

Alan Richardson, ***Así se hicieron los credos.***
Estudio sobre el desarrollo de los credos durante los primeros siglos de la Iglesia.

Ministerio y Misión

William J. Abraham, ***El arte de la Evangelización.***
Tratado sobre la relación entre la misión local y la global.

David Cook, ***El laberinto de la ética***.
Tratado sobre las fuentes de la ética cristiana.

Maurice Sinclair, ***La cosecha está madura y se avecina la tormenta.***
Introducción al estado de la misión en el contexto global actual.

David Burnett, **Mundos en conflicto**.
Aborda la importancia de tener en cuenta las cosmovisiones culturales a la hora de evangelizar.

Derek Williams, **Preparados para servir.**
Tratado práctico para quienes desean dedicarse a la misión.

Martin Robinson, ***La fe del incrédulo.***
Tratado sobre las creencias reales de quienes se consideran incrédulos.

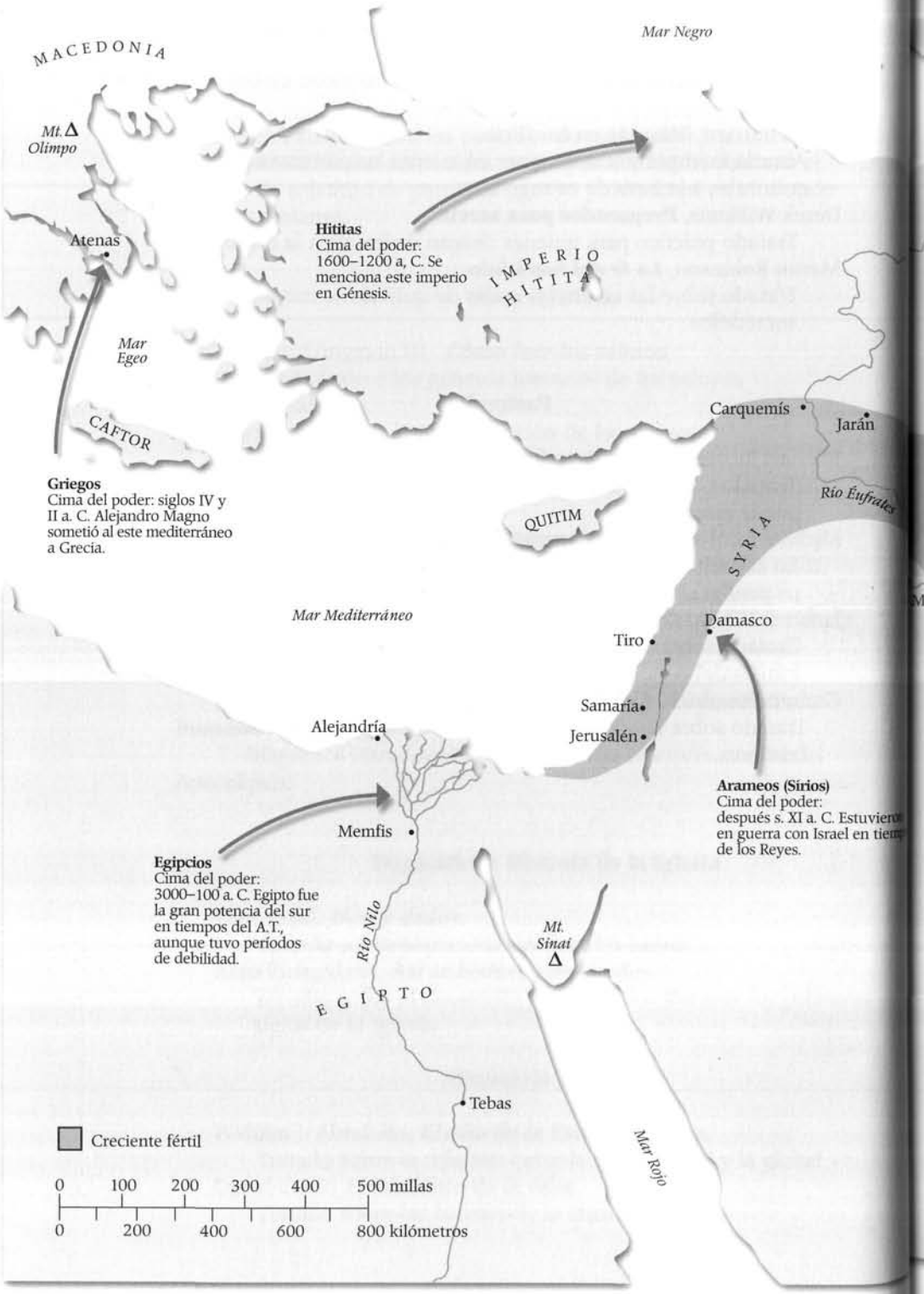
Pastoral

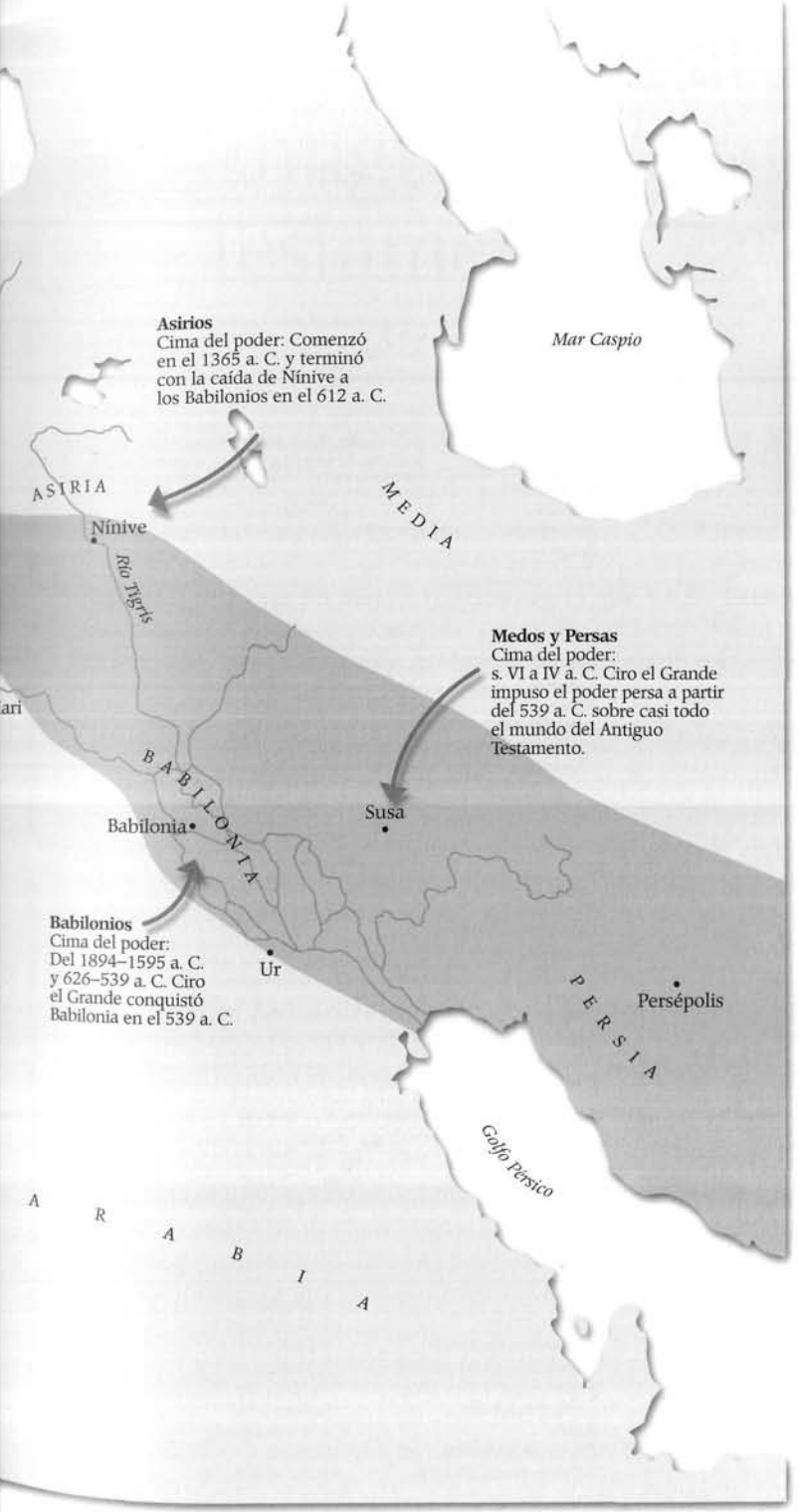
Michael Jacobs, ***Esa voz interior.***
Tratado sobre los varios enfoques que un consejero pastoral puede emplear.

Michael Jacobs, ***Presto a escuchar.***
En consejería, saber escuchar es tan importante como saber responder.

James F. White, ***Culto cristiano.***
Tratado sobre el desarrollo y la práctica de las principales formas del culto cristiano.

Graham Kendrick, ***Celebrar la fe cristiana.***
Tratado sobre la adoración o albanza como parte del culto cristiano.


MACEDONIA
Mar Negro
Mt. Olimpo
Atenas
Hititas
Cima del poder: 1600–1200 a. C. Se menciona este imperio en Génesis.
IMPERIO HITITA
Mar Egeo
CAFTOR
Griegos
Cima del poder: siglos IV y II a. C. Alejandro Magno sometió al este mediterráneo a Grecia.
Carquemís
Jarán
Río Éufrates
QUITIM
SIRIA
Mar Mediterráneo
Damasco
Tiro
Samaría
Jerusalén
Alejandría
Arameos (Sírios)
Cima del poder: después s. XI a. C. Estuvieron en guerra con Israel en tiempos de los Reyes.
Memfis
Egipcios
Cima del poder: 3000–100 a. C. Egipto fue la gran potencia del sur en tiempos del A.T., aunque tuvo períodos de debilidad.
Río Nilo
Mt. Sinaí
EGIPTO
Tebas
Mar Rojo
Creciente fértil
0 100 200 300 400 500 millas
0 200 400 600 800 kilómetros



El mundo del Antiguo Testamento.

Los libros del Antiguo Testamento y los libros deuterocanónicos.

El Antiguo Testamento

Libros de la ley (Pentateuco)

Génesis
Éxodo
Levítico
Números
Deuteronomio

El Pentateuco, que comprendecinco libros asociados tradicionalmente con Moisés, incluye relatos sore los inicios de la humanidad (Gn. 1-11), sobre los antepasados de Israel (el resto del Génesis) y sobre la salida de Israel de Egipto y su peregrinar hacia la tierra prometida (partes del Éxodo, Números y Deuteronomio). Pero contiene sore todo «leyes», regulaciones de la vida religiosa y social y normas morales basadas en los diez mandamientos.

Libros históricos

Josué
Jueces
Rut
1 Samuel
2 Samuel
1 Reyes
2 Reyes
1 Crónicas
2 Crónicas
Esdras
Nehemías
Ester

Estos libros relatan la vida de los israelitas desde su entrada en Canaán hasta su regreso del exilio en Babilonia. Josué y Jueces giran en torno a la conquista y el asentamiento en el país. Los libros de Samuel se ocupan principalmente de los reyes Saúl y David, y los libros de los Reyes dan noticias de Salomón y de los soberanos de los reinos divididos hasta la caída de la monarquía y el destierro. Las Crónicas cubren un espacio de tiempo similar desde una perspectiva diferente, y entroncan con Esdras y Nehemías, que relatan los episodios del regreso y organización de los repatriados.

Libros poéticos y sabienciales

Job
Salmos
Proverbios
Eclesiastes
Cantar de los cantares

El libro de los Salmos es el himnario del Antiguo Testamento, incluyendo una amplia variedad de poemas sobre temas personales y nacionales. Los tres libros «sapienciales» difieren mucho entre sí. Job es un poema dramático sobre el problema del sufrimiento, el Eclesiastés es una serie de reflexiones sobre la aparente falta de sentido de la existencia, y los Proverbios son una colección de máximas sobre la vida cotidiana. El Cantar de los cantares es un poema de amor.

Libros proféticos

Isaías
Jeremías
Lamentaciones
Ezequiel
Daniel
Oseas
Joel
Amós
Abdías
Jonás
Míqueas
Nahum
Habacuc
Sofonías
Ageo
Zacarías
Malaquías

En todas las épocas del Antiguo Testamento hubo profetas, comenzando por Moisés. Los mensajes de los grandes profetas durante los últimos 300 años de la historia veterotestamentaria fueron recogidos por escrito. Los «profetas mayores» - Isaías, Jeremías y Ezequiel - ofrecen en textos amplios una idea peculiar de Dios y de sus modos de comportamiento. Daniel tiene una parte histórica y otra apócrifa. Los doce «profetas menores» revelan la palabra de Dios en diversos estilos y durante distintos períodos de la historia.

Libros deuterocanónicos o apócrifos

Tobit
Judit
Adiciones de Ester
Sabiduría de Salomón
Sabiduría de Ben Sira o Eclesiástico
Baruc
Carta de Jeremías
Adiciones de Daniel
1 Macabeos
2 Macabeos
1 Esdras
2 Esdras
Oración de Manasés
Salmo 151
3-4 Macabeos
Susana
Bel y el dragón.

1 Introducción al Antiguo Testamento

De todas las literaturas de civilizaciones antiguas que han llegado hasta nosotros ninguna es tan fascinante, o tan provocativa, como el Antiguo Testamento. Además de formar parte de los clásicos de la literatura, es altamente estimado como sagrada escritura por las tres religiones más grandes del mundo: Islam, Judaísmo y Cristianismo. Ya de por sí, este dato no sólo ha evitado su desaparición, sino que ha provocado su expansión y permanente atractivo para pueblos muy alejados del contexto cultural y religioso en el que nació. Existen muy pocos libros tan antiguos como éste y que, sin embargo, sigan siendo tan leídos por tantas personas. Aunque los hechos que relata acaecieron hace bastante tiempo y en escenarios nada familiares, todavía hoy nos sentimos fascinados por ellos, ya que en sus páginas tenemos los ricos tesoros literarios de toda una nación: el antiguo pueblo de Israel. Comienzan en la edad de piedra y terminan en el mundo de los primeros cristianos. Las partes más recientes tienen más de 2.000 años, mientras que los orígenes de sus obras más antiguas se pierden en la más nebulosa antigüedad. Pero su mezcla incomparable de relatos épicos, de historia, de reflexión filosófica, de poesía y de comentarios políticos reúne todos los elementos de aventura, de emoción y de suspense que podemos esperar de una novela policíaca de nuestros días. El Antiguo Testamento ha sobrevivido a las erosiones del tiempo para convertirse en materia prima de producciones de Holywood a gran escala, así como en un libro al que acude todavía hoy mucha gente en busca de inspiración personal.

Incluso una lectura por encima, pone de relieve que el Antiguo Testamento no es, desde luego, un libro de una pieza. En realidad, se trata de una completa biblioteca de libros diversos, y es precisamente la pura diversidad de sus contenidas lo que explica, en parte, su perenne vigor y atractivo. Desde los grandes relatos épicos sobre héroes nacionales como Moisés, Débora, David o Ester, hasta otros libros más reflexivos, como Job o el Eclesiastés, hay aquí para todos los gustos y para todos los ánimos y sentimientos. Los relatos de intriga y pasión –algunas veces encantadores, y otras inquietantes– se combinan con disquisiciones filosóficas sobre el sentido de la vida humana. Tratar de establecer el sentido de estos libros tan marcadamente distintos, no resulta una tarea sencilla, y de hecho, a lo

largo de los últimos 200 años muchos especialistas han elaborado gran número de teorías al objeto de intentar entender y explicar los orígenes de cada uno de ellos, así como su significado en su propio contexto. Muchas hipótesis no pudieron sobrevivir por mucho tiempo, y los últimos 20 años del s. XX fueron testigos del derrumbe de muchas opiniones que las generaciones anteriores consideraron ser el resultado más sólido de la ciencia bíblica. Con todo, sobrevive una convicción: si se quiere entender de modo más pleno los libros que configuran la Biblia Hebrea, hay que sumergirse en la realidad del mundo en el que fueron escritos. Interpretar esta literatura es una empresa compleja y polifacética, si bien una de las claves es investigar el significado de estos libros cuando fueron escritos. ¿En qué forma son el reflejo de las necesidades y aspiraciones de sus autores y primeros destinatarios? ¿Cómo contribuye el conocimiento de otras culturas de aquel momento a la comprensión de la antigua nación de Israel? A fin de dar respuesta a estas y otras cuestiones, hay que emplear muy diversas disciplinas especializadas, entre las que se incluyen arqueología, análisis sociológico, teoría literaria e investigación histórica, por no mencionar los métodos propiamente religiosos y espirituales.

A lo largo de buena parte de los siglos XIX y XX, la erudición puso el acento en la diversidad de los materiales contenidos en esta colección, a pesar de que para la comunidad que les dio vida eran distintas partes de un todo coherente. Más aún, el aglutinante de su unidad lo constituía un conjunto de percepciones espirituales, que si son descuidadas en la interpretación se hace prácticamente imposible entender lo que los autores del Antiguo Testamento pretendían expresar. Aun aceptando la diversidad de preocupaciones e intereses –por no hablar de las centurias que los separaban– estaban todos convencidos de que sus libros, así como la experiencia nacional que reflejaban, llegaron a ver la luz no sólo merced a las presiones sociales, económicas o políticas, sino gracias a la actividad de Dios presente en todas ellas. Más allá de los obvios intereses humanos que los distintos relatos dejan traslucir, la Biblia Hebrea es un libro eminentemente espiritual, que proclama que este mundo y todo cuanto en él acontece no es el producto de la casualidad, sino el resultado de la actuación de un ser divino que es, por tanto, el Dios de la creación y de la historia. Es más, este Dios no es descrito a modo de una fuerza divina remota e inaccesible, sino de manera esencialmente personal, como uno con quien los seres humanos pueden tener, y de hecho tienen, un trato personal. Ya en las primeras páginas del primer libro (Génesis) se asienta este mensaje, que será después expuesto y remarcado en las páginas que siguen. Sin duda, el lector moderno puede reaccionar de muy diversas maneras ante semejantes pretensiones abiertamente religiosas, algunas de las cuales serán examinadas aquí en capítulos subsiguientes. Pero cualquiera que sea la respuesta que susciten, cualquier lectura del Antiguo

Testamento que no tome muy en cuenta su propia cosmovisión, tan sólo proporcionará una comprensión muy parcial de su significado y su sentido.

Los relatos

Una de las dificultades más frecuentes con las que se cruza el lector novato del Antiguo Testamento, es tratar de diferenciar entre el hilo conductor del conjunto y las historias particulares que lo configuran. Esta dificultad surge por el largo proceso de formación sufrido por cada uno de los libros, y por el hecho de que la colección misma pasó por varios procesos de edición antes de alcanzar la última en su formato actual. En consecuencia, no resulta muy difícil hallar opiniones encontradas en sus páginas. Por ejemplo, el marco general de toda la colección afirma rotundamente que el Dios del que habla tiene jurisdicción sobre el mundo entero, mientras que buena parte de los relatos parecen implicar casi lo contrario –especialmente en los más antiguos–, pues en ellos la actuación de Dios parece circunscribirse al reducido círculo de un grupo étnico. Prestaremos bastante atención a estas evidentes tensiones de la narración en los capítulos subsiguientes. Pero merece la pena adelantar un análisis del conjunto narrativo en su formato actual. Los eruditos han ignorado, con frecuencia, que independientemente de sus orígenes literarios, la forma en que estos libros fueron compilados para formar la última edición de la Biblia Hebrea tenía como propósito presentar un mensaje coherente que apareciera condensado en cada uno de los relatos y los proyectara a un horizonte más amplio que su propio contenido particular. Sin lugar a dudas, no es ilegítimo especular sobre los estadios de formación atravesados por cada uno de los libros, pero es el formato final de la colección entera el que se convierte en la medida de su significado último. Del mismo modo que el impacto de una comida bien cocinada es más que la simple suma de cada uno de sus ingredientes, el significado del Antiguo Testamento trasciende el sentido de cada uno de sus componentes.

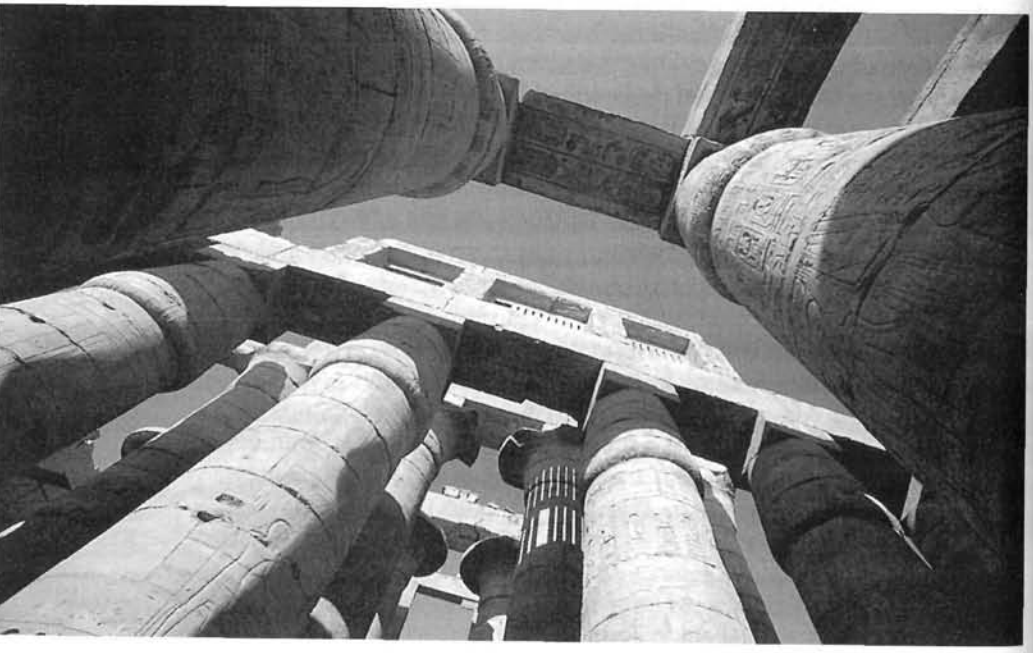
En las primeras páginas, el escenario es a escala internacional, y si bien el enfoque principal es sobre un pequeño grupo de gente, los primeros episodios recorren buena parte del mundo antiguo. Desde temprano, sin embargo, el interés principal gira en torno a un matrimonio sin niños –Abrahán y Sara– que vive en Ur, una ciudad de Mesopotamia (Génesis 11, 31-12, 5). Sin esperarlo, esta pareja se convierte en progenitora de una gran nación que, ya por el final de los relatos introductorios, se ha asentado en una tierra idílica donde «fluye leche y miel» (Deuteronomio 6, 3). Entre el Génesis y el Deuteronomio, tenemos los relatos memorables de los hijos nacidos en el seno de esta familia, y de cómo sus descendientes, contra su voluntad, acabaron siendo esclavos en Egipto. La narración de la historia de los primeros días de Israel, convirtió este tiempo impuesto

de esclavitud en uno de los puntos sobre los que pivotará la experiencia de Israel, presentando a Moisés, jefe carismático educado en la corte faraónica, como el artífice de su conciencia nacional. Las generaciones de escritores posteriores del Antiguo Testamento, no dudaron en afirmar que esto era precisamente una parte del plan de Dios para con su pueblo. Con gran visión y sensibilidad, el profeta Oseas pinta a Dios como un padre amante, y a Israel como a su hijo: «Cuando Israel era niño, lo amé y desde Egipto llamé a mi hijo... Yo enseñé a andar a Efraín y lo llevé en mis brazos... Con correas de amor los atraía, con cuerdas de cariño. Fui para ellos como quien levanta el yugo de la cerviz; me inclinaba y les daba de comer» (Oseas 11, 1-4). Casi 200 años más tarde, y después de muchas calamidades, esta convicción tenía aún una importancia capital: «Cuando elegí a Israel, juré con la mano en alto al linaje de la casa de Jacob; cuando me manifesté a ellos en Egipto, les dije con la mano en alto: «Yo soy el señor, vuestro Dios». Aquel día les juré con la mano en alto sacarlos de Egipto y llevarlos a una tierra que yo mismo les había explorado: manaba leche y miel, era la perla de las naciones» (Ezequiel 20, 5-6).

La huida de Egipto

Con su huida dramática de la esclavitud en Egipto, conocida como el «éxodo», comenzó a configurarse el destino de Israel. Pero entre el éxodo y su entrada en la tierra de Canaán, se encuentra el relato de la entrega de la ley de Dios a Moisés en el monte Sinaí. Cuando los escritores del Antiguo Testamento examinaron cuidadosamente el

La antigua e impresionante civilización egipcia debió de intimidar a los esclavos hebreos. En la foto, el Templo de Karnak en Luxor.



significado de su experiencia nacional de Dios, asignaron siempre a su ley un puesto central. El entorno de la entrega de la ley era terrible y dramático: «El monte Sinaí era todo una humareda, porque el Señor bajó a él con fuego; se alzaba el humo como de un horno, y toda la montaña temblaba... Moisés hablaba, y Dios le respondía con el trueno» (Éxodo 19, 18-19). Cuando examinamos hoy las leyes del Antiguo Testamento (contenidas principalmente en el Éxodo, Levítico y Números), entendemos fácilmente el temor del antiguo Israel, pero nos resulta muy difícil de comprender la gran alegría que ellas le producían. En efecto, cuando examinamos estas leyes desde nuestra perspectiva moderna, pueden parecernos severas e irracionales, pero el pueblo del Antiguo Testamento jamás pensó de esa manera. Nunca vieron ellos la ley como una carga pesada, ya que su mirada iba más allá del humo y del fuego del Sinaí, repasaban los acontecimientos que habían tenido lugar con anterioridad y sabían que la ley de Dios estaba fundamentada firmemente sobre su amor. La obediencia de los israelitas era la obediencia libre y amorosa de quienes están agradecidos por beneficios inmerecidos. No es pura casualidad que los diez mandamientos comiencen no con una instrucción, sino con el recuerdo del amor y de la bondad de Dios: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud» (Éxodo 20, 2). A la vida nómada, que se remontaba hasta Abrahán mismo, le sustituyó, a su debido tiempo, una vida agrícola sedentaria en una nueva tierra. Aquí, Israel comenzó a formularse nuevas preguntas acerca de su fe en Dios. Hasta entonces había conocido al dios («el Señor») al que Moisés servía como un dios del desierto; pero nuevas cuestiones comenzaron a preocuparle: ¿Sabe este dios cómo hacer granar las cosechas? ¿Cuál es su experiencia en la cría de ovejas para que éstas tengan muchos corderos? Desde nuestra era tecnológica, tal vez puedan parecer preguntas ingenuas, pero para aquellas gentes eran las más importantes. La vida misma dependía de sus respuestas, y la lucha por encontrarlas domina, de una manera o de otra, el resto de los relatos del Antiguo Testamento. En efecto, cuando Israel se asentó en su nueva tierra, otros dioses y diosas eran adorados ya en ella; y, al parecer, tenían amplia y reconocida experiencia en asuntos agrícolas. En consecuencia, comenzó una larga batalla de lealtades entre el Dios del desierto y los nuevos dioses y diosas de la tierra de Canaán: Baal, Aserá, Anat y sus cómplices. Israel se vio tentado a abandonar a su propio Dios y a preferir a estos otros dioses. Desde los primeros momentos, hubo héroes locales, similares a los llamados «jueces»,

Dios prometió a los israelitas que se asentarían en una tierra fértil. El cultivo del olivo se convirtió en parte fundamental de su forma de vida agrícola.

preparados para combatir esa traición espiritual. Pero con el paso del tiempo, las cosas fueron de mal en peor, y los grandes profetas del Antiguo Testamento no se cansaron de denunciar una y otra vez que el pueblo de Israel había abandonado a su Dios propio y verdadero, para adorar a dioses falsos.

Baal cananeo o dios de la tormenta. La lucha contra la idolatría recorre todo el Antiguo Testamento. ¿Era el Dios de Israel uno de los tantos dioses, o era el único Dios?

Ocaso de la nación

Los éxitos nacionales de Israel alcanzaron su cenit en los días de David y Salomón (hacia 1010-930 a. C.), pero entonces mismo comenzó el ocaso. El vasto reino fue dividido. La parte septentrional fue la primera en venirse abajo, siguiéndole, poco después, la parte meridional. Los profetas, desde el valeroso Elías hasta el introvertido Jeremías, clamaron, tanto en el norte como en el sur, contra la corrupción política y social que indicaba el ocaso de la nación entera. Aunque hablaron en circunstancias diferentes a la gente de su tiempo, todos ellos creían que el pueblo de Israel se arruinaba por su creciente olvido de la ley de Dios y por su progresiva inclinación a los falsos dioses y diosas de Palestina.

El ocaso de Israel se consumó por completo en el año 586 a. C., cuando su capital, Jerusalén, con sus magníficos edificios, fue tomada y parcialmente destruida por el rey babilonio Nabucodonosor II. Esto supuso un desastre de proporciones inmensas, pero, una vez más, de las cenizas de la derrota surgió una nueva vida. Los nuevos guías de Israel tuvieron una visión mucho más amplia que sus predecesores, convencidos de que también este nuevo desastre formaba parte del plan de Dios para su pueblo. Reelaboraron las lecciones del pasado, plenamente convencidos de que Dios no olvidaría sus anteriores promesas. Habría una nueva creación y un nuevo éxodo a mayor escala que en el pasado, porque todo el mundo sería ahora el escenario de la renovada actuación de Dios. Israel se convertiría en «luz de las naciones, para que la salvación alcance hasta el confín de la tierra» (Isaías 49, 6).

Con esto, el relato ha trazado como un círculo completo. Comenzó con Abrahán y con la promesa de que a través de él Dios bendeciría a muchos pueblos, una promesa a la que le llovieron desafíos desde muchas partes. Política y económicamente se encontró siempre bajo las amenazas de los egipcios, de los cananeos, de los asirios o de los babilonios. Religiosamente fue socavada en sus cimientos cuando el pueblo de Israel se sintió tentado a abandonar al Dios de sus padres y a volverse al culto de otras religiones más convenientes, que le permitirían dejar su responsabilidad moral y espiritual en los lugares de culto en vez de constituir la base de la vida cotidiana en casa y en el mercado. Pero la bondad de Dios para con su mundo jamás falló: «El Dios santo de Israel guarda sus promesas... Yo, el Señor, estaba allí al comienzo, y yo, el Señor, estaré allí al final» (Isaías 49, 7; 41, 4).

Comprensión de los relatos

Es fácil obtener una impresión general de los relatos del Antiguo Testamento; pero, para muchas personas, el más fascinante de los libros es también el más enigmático. ¿Cómo podemos lograr que tenga un sentido para nosotros? Esta es una pregunta importante. Sin embargo, por el momento, nos limitaremos a señalar algunas características más sobresalientes del Antiguo Testamento y de su contenido. Comenzamos por sugerir unos principios generales que podremos aplicar en los capítulos siguientes para comprender problemas específicos.

■ Casi todos nosotros estamos familiarizados con el Antiguo Testamento como primera mitad de la Biblia cristiana. El que lo llamemos «Antiguo Testamento» no hace sino recalcar esto: es «antiguo», no porque sea viejo, sino por contraste con los relatos de la iglesia primitiva a los que llamamos «Nuevo Testamento». Los cristianos creen que estos dos bloques de escritos constituyen propiamente una unidad. Piensan que los sucesos que rodearon los orígenes de la fe cristiana eran parte y parcela de la actuación de Dios con los hombres a través del antiguo pueblo de Israel, relatada en el Antiguo Testamento. Y esto es correcto. Pero no debemos pensar que el Antiguo Testamento haya sido escrito realmente por cristianos ni que su mensaje sea ante todo un mensaje cristiano. Los cristianos no son el único pueblo que tiene un interés especial por los libros del Antiguo Testamento, pues son también los escritos sagrados de la fe judía (judaísmo), y si queremos comprender su sentido, tenemos que leerlos en sus propios términos. Aunque los cristianos puedan pensar que el Antiguo Testamento está incompleto sin su continuación cristiana, nunca lo entenderemos del todo si lo miramos exclusivamente a través del prisma cristiano. Por ese motivo, muchas personas prefieren hoy hablar no de «Antiguo Testamento», sino de «Escrituras Hebreas» o de «Biblia Hebrea».

■ Debemos recordar, por tanto, que el Antiguo Testamento tiene un carácter muy diverso del de un libro moderno. Difiere también de los libros que constituyen el Nuevo Testamento. Todos los libros neotestamentarios tuvieron su origen en el mismo contexto social y religioso, y en conjunto podemos estar medianamente seguros de la identidad de sus autores y de las razones que les llevaron a escribirlos. Pero, en el caso del Antiguo Testamento, hay muy pocos libros a los que podamos asignarles positivamente un autor o una fecha de nacimiento. El Antiguo Testamento es esencialmente una antología editada, una colección de escritos de diversas personas y de diferentes épocas. Nadie se puso jamás a reunir el Nuevo Testamento en una colección unificada; nació espontáneamente de los hábitos de lectura de la iglesia primitiva. Sin embargo, alguien se puso a reunir y organizar los libros del Antiguo Testamento, a formar un relato coherente de la vida del pueblo de Israel. Y de hecho, lo hizo más de

una persona. Las ediciones más antiguas de los materiales del Antiguo Testamento fueron recopiladas probablemente durante los reinados de David y de Salomón. Al igual que otras naciones prósperas, Israel comenzó por aquel tiempo a mostrar un gran interés por su pasado. Llevaba entonces una vida sedentaria en su propio país, en fuerte contraste con las experiencias de sus antepasados más antiguos. Indudablemente, tenía sus propios relatos tribales que conservaba y transmitía oralmente de una generación a otra; pero no los había fijado por escrito. Estaba más ocupado con los problemas de la supervivencia diaria que con las piezas maestras de una literatura creativa, que se dejó a los escribas que trabajaron en una atmósfera más cómoda, como era la de las posteriores cortes regias de Israel.

Por supuesto, los israelitas podrían contar sus historias sólo hasta sus días. Lo que sucedió con posterioridad a ellos sería obra de otros escritores ulteriores. Una buena parte del Antiguo Testamento va asociada a los nombres de los profetas, y muchos de sus libros contienen sermones y discursos en los que tratan diversos aspectos de la vida nacional y de la política. Partes de los relatos del Antiguo Testamento fueron escritas indudablemente por aquellos cuya visión estaba profundamente influenciada por estos profetas. Pero la etapa final de los relatos del Antiguo Testamento no se alcanzó hasta después de la destrucción de la nación, prevista con tanta claridad por los profetas. Cuando los nuevos jefes de Israel comenzaron a recoger los trozos dispersos de una gran herencia, se pusieron conscientemente a aplicar las lecciones del pasado a sus propias esperanzas para el futuro. Y para ayudar en esta empresa, intentaron recopilar toda la literatura nacional de Israel, al tiempo que escribían su propia evaluación de los logros de la nación, por lo que el formato final actual surgirá de este contexto post-exílico de reevaluación del pasado.

■ Otra característica distintiva del Antiguo Testamento es el enorme período de tiempo que abarca. Mientras que la totalidad del Nuevo Testamento se escribió aproximadamente en un espacio de 60 a 70 años, las historias del Antiguo Testamento se desarrollan durante siglos. Si bien los relatos comienzan propiamente con el éxodo, esto nos sitúa ya en el 1200 a. C.; y el Antiguo Testamento contiene relatos anteriores a esa fecha. Las partes más antiguas del Antiguo Testamento nos llevan a un mundo muy diferente del nuestro, en el que la civilización era casi una recién llegada. Sus relatos se inician en el Iraq, en lo que los antiguos llamaban el «creciente fértil», testigo de varios desarrollos notables mucho antes de que comenzara el relato de la historia de Israel. Grandes imperios habían surgido y habían desaparecido, y ya en el 3000 a. C. los sumerios, que vivieron en la antigua Mesopotamia, habían consignado por escrito sus relatos y creencias tradicionales para las generaciones posteriores. Uno de los grandes sucesores fue el rey babilonio Hammurabi, cuyo código, escrito en tablillas de arcilla hacia el 1700 a. C., sobrevive como

monumento perdurable de la cultura de aquellos tiempos antiguos. Otros muchos textos de ese mundo antiguo han salido a la luz en fechas recientes, desde Nuzi en Iraq hasta Ebla en el norte de Siria, y Ras Samra más al sur. Existen además otros muchos escritos y monumentos de aquella grandiosa y antigua civilización centrada en el río Nilo en Egipto.

En comparación con estos imperios, el pueblo que escribió el Antiguo Testamento era un recién llegado. La configuración de su mundo había sido formada ya por otros pueblos; y para entender plenamente las historias de Israel tenemos necesidad de conocer también algo de las historias de esos pueblos. En efecto, la suerte de Israel estuvo siempre inseparablemente ligada a los movimientos de las dos superpotencias del momento: una de ellas asentada en el Nilo y la otra centrada en los ríos Tigris y Eufrates. Pero el Antiguo Testamento nos lleva más allá del último de estos grandes imperios, ya que Israel vivió más tiempo que ellos, y su literatura nacional deja constancia del período que preparó la llegada de la siguiente superpotencia de la historia del mundo: el imperio romano.

No es de extrañar que el Antiguo Testamento nos resulte ligeramente confuso a veces, ya que sus páginas cubren casi la mitad de la historia de la civilización. Las circunstancias de las partes primeras de los relatos difieren mucho de la situación que encontramos en las más tardías ¡y ninguna de ellas se parece mucho al mundo que conocemos en nuestros días!

Podemos, pues, apreciar algo del carácter distintivo del Antiguo Testamento, si no consideramos sus libros simplemente como literatura. Como hemos visto, es sobre todo un texto religioso. No pretende ofrecer algo así como un informe imparcial, independiente de los sucesos que describe. Los relatos del Antiguo Testamento fueron escritos con una finalidad concreta, y sus diversas partes las utilizaron hombres y mujeres de tiempos distintos para hablar a la gente de su propia generación.

■ Algunos se han basado en esto para afirmar que los relatos del Antiguo Testamento son esencialmente ficción: una especie de fábula moralizante válida para el tipo de lecciones que enseña, pero que no se corresponde con lo que acontece realmente. Sin embargo, esta interpretación no es correcta, porque no tiene en cuenta que muchos sucesos y personas mencionados en el Antiguo Testamento son referidos también en los relatos de otros pueblos contemporáneos. Se basa, pues, en una falsa confianza en nuestra capacidad de acceder a los «hechos desnudos» de la historia. Incluso en nuestros días, nuestro

El Antiguo Testamento es la Biblia del judío y la del cristiano. En él se constatan el crecimiento de su nación y todas las promesas que Dios hizo a Israel. La diferencia radica en la doble interpretación de cómo se cumplen esas promesas.

conocimiento de un suceso que no hemos presenciado depende mucho del punto de vista de quienes fueron testigos de él. Cuando vemos un telediario, la impresión que recibimos depende por completo de la perspectiva de la cámara y del reportero: de las tomas desde ángulos diferentes, y de las entrevistas a diversos personajes; más aún, si nosotros mismos hemos vivido los sucesos, nuestra valoración global de lo que aconteció puede que sea marcadamente diferente. Incluso un programa documental que pretende ver todas las vertientes del tema tiene que reflejar eventualmente la perspectiva de quien lo ha realizado. Normalmente no consideramos esto como una barrera para la comprensión. Tal vez deseemos hacer un juicio diferente sobre un asunto u otro, pero damos por descontado que para comprender plenamente una situación debemos tomar en cuenta no sólo los hechos, sino los puntos de vista de nuestras fuentes de información. Lo mismo sucede con el Antiguo Testamento. Cuanto más claramente podamos entender las intenciones de los que escribieron e intervinieron en estos libros, tanto más probable es que

Cuando los pintores renacentistas ilustraron escenas de la vida de Jesús, en lugar de intentar pintar a la gente según las vestimentas de los tiempos bíblicos, la pintaron con vestimentas de sus propios días. De la misma manera, los escritores del Antiguo Testamento registraron y repasaron la vida de sus antecesores desde su propia óptica.

lleguemos a una percepción útil de su importancia y de su significado.

Hemos de recordar que estos escritos no son precisamente la valoración que una persona hace de la historia de una nación, sino que son un archivo nacional. Las gentes que escribieron y editaron esos libros eran, a su vez, una parte de esa nación y de su historia. Para el observador imparcial no es fácil captar exactamente lo que esto significa. Podemos encontrar una analogía útil en los cuadros que los artistas medievales pintaron sobre la vida y el tiempo de Jesús. La crucifixión fue un tema favorito, y existen muchas obras que presentan a Jesús pendiente de la cruz entre dos ladrones. Pero cuando las miramos con más detenimiento, nos da la impresión de que la gente que está alrededor de la cruz parece hallarse con frecuencia algo fuera de lugar. En vez de soldados romanos, vemos soldados del siglo XVI. Y también el resto de la gente pertenece a esta época; y la ciudad donde tiene lugar la escena no es la Jerusalén del año 33 d. C., sino la Venecia o la Roma del año 1500 d. C. Al contemplar una pintura de estas características, no solemos tener la impresión de que ella ponga en duda la realidad de la crucifixión. Podemos seguir inconscientemente el ejemplo del artista y bosquejarla en una imagen de nosotros mismos y de nuestra sociedad. De alguna manera, esto es lo que los escritores del Antiguo Testamento hacían cuando pintaban su pasado nacional. De generación en generación supieron que las historias de Abrahán, de Moisés y el resto de relatos era su propia historia, de la que también ellos formaban parte, pues veían en ella la historia continuada de Dios y de su actuación con su propia nación. Consecuentemente, podían reconocer en los fracasos y en los triunfos del pasado las realidades y las posibilidades de su propia época.

Los relatos y la fe

¿Cuáles son los aspectos religiosos distintivos de los libros del Antiguo Testamento? Por supuesto, es posible leer el Antiguo Testamento sin descubrir su fe. Si por espiritual o por fe se entiende una colección de doctrinas o creencias sistemática y cuidadosamente articuladas, ciertamente poco hay en el Antiguo Testamento que encaje en tal definición. Lo cierto es que la narración y la fe están tan tupidamente entretejidas, que es imposible y fútil intentar siquiera separarlas. Por ello, y a pesar de tomar conciencia de esta diversidad, resulta difícil detectar lo que podría llamarse «la fe del Antiguo Testamento». Éstas son las razones más importantes:

- Solemos hablar del Antiguo Testamento como si éste fuese un único libro. Pero se trata de una serie de libros que abarca la mayor parte del período de más de mil años en que transcurrió la historia del antiguo Israel. Estos libros no sólo cubren un gran espacio de tiempo, sino que representan una amplia gama de formas literarias. Por eso es más fácil

identificar la fe de cada uno de los diversos autores veterotestamentarios que descubrir una «fe del Antiguo Testamento» en sentido global. En realidad, muchos estudiosos estiman que sólo cabe hablar de «la fe de los profetas», o de «la fe de los salmistas», etc.

■ El Antiguo Testamento ¿es una guía que señala lo que el pueblo debe creer o es un documento histórico que refiere los hechos de Israel a lo largo de los siglos? Como libro de historia, el Antiguo Testamento abarca los dos aspectos; pero es obvio que llegaremos a diferentes conclusiones de acuerdo a lo que entendamos por «la fe del Antiguo Testamento». Por ejemplo, los profetas declararon que el verdadero culto de Dios incluía el comportamiento de cada persona en su vida diaria y no sólo las acciones rituales en un santuario. Sin embargo, tanto los profetas como los historiadores dan a entender claramente que esta idea del culto no era compartida por la mayoría de la gente en el antiguo Israel. Similar divergencia de opiniones puede encontrarse en muchos otros temas. Es preciso, pues, aclarar desde el principio lo que tenemos presente cuando hablamos de fe veterotestamentaria. ¿Se trata del género de creencias religiosas que eran profesadas generalmente en Israel, o intentamos extraer de los documentos del Antiguo Testamento un sistema de verdades de fe?

■ Para complicar más las cosas, la práctica y las ideas religiosas del pueblo y de los profetas fueron evolucionando de un período a otro de la historia de Israel. Por ejemplo, en la cuestión del matrimonio. En la época de Esdras, al finalizar la era veterotestamentaria, la monogamia era un postulado general; pero en épocas anteriores era

¿Cuántos libros componen el Antiguo Testamento?

En la Biblia Hebrea hay 39 libros. Todas las Biblias cristianas incluyen estos 39 libros como parte del Antiguo Testamento, pero algunas ediciones contienen materiales adicionales, que reciben nombres diversos, tales como los «apócrifos» o los «libros deuterocanónicos». La mayoría de éstos fue escrita en griego durante los siglos que precedieron de modo inmediato a la era cristiana, y jamás llegaron a formar parte de la Biblia Hebrea. Las distintas ediciones del Antiguo Testamento pueden contener un número distinto de tales libros, si bien la mayoría incluye los siguientes: Tobit, Judit, Sabiduría de Salomón, Sabiduría de Ben Sira o Eclesiástico, Baruc, 1-2 Esdras, Epístola de Jeremías, 1-4 Macabeos, Oración de Manasés, Salmo 151, y adiciones diversas a los libros de Ester y Daniel

Tras el período del imperio persa, el mundo cambió muy rápidamente, y al poco la lengua hebrea había sido olvidada, salvo por unos pocos, pues muchos judíos (los descendientes del antiguo Israel) vivían esparcidos por el mundo. Por ejemplo, en tiempos de Jesús vivían más judíos en Alejandría (Egipto) que en Jerusalén. La lengua común de estos exiliados (o miembros de la denominada «diáspora») era el griego. En tiempos del Nuevo Testamento, las escrituras hebreas eran generalmente leídas en la traducción griega, en una versión conocida por el nombre de Septuaginta o los «Setenta» (LXX). Fue a través de esta traducción que muchos de estos libros encontraron su camino hacia el canon cristiano del Antiguo Testamento, por lo que su inclusión está estrechamente vinculada a la propia evolución de la Septuaginta.

Actualmente se acostumbra a hablar de los «Setenta» como si de un simple Antiguo

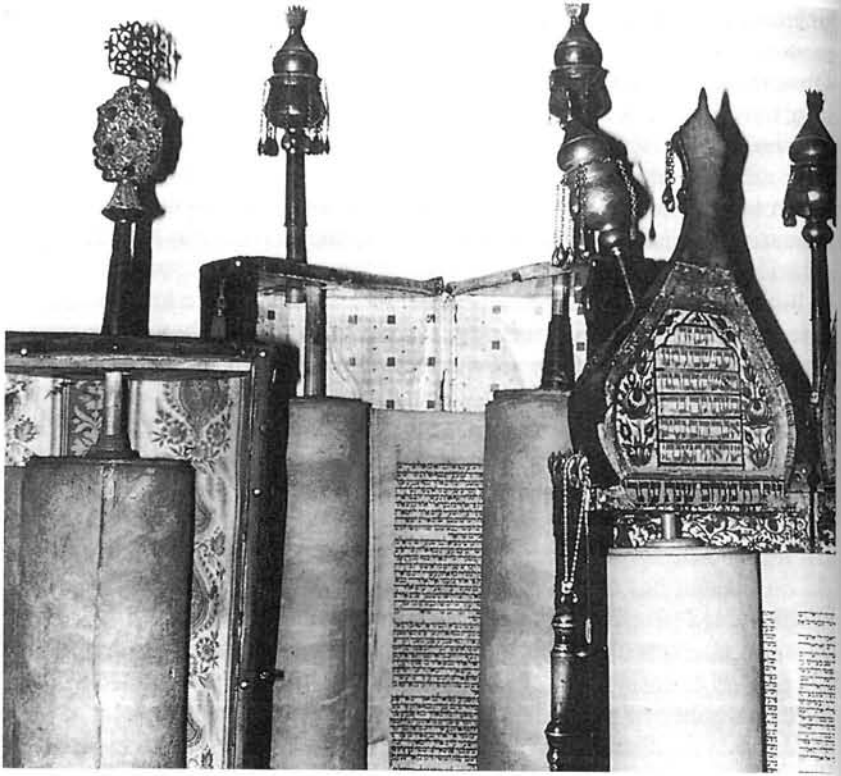
práctica común que un hombre tuviese varias mujeres, y esta práctica nunca aparece prohibida explícitamente en el Antiguo Testamento. Otro tanto cabe decir en temas como los preceptos sobre los manjares, la observancia del sábado o la circuncisión, temas a los que se prestó mucha más atención después del destierro de Babilonia que antes de él.

A la vista de problemas tan complejos, algunos especialistas dudan que se pueda jamás articular algo remotamente parecido a una relación comprehensiva de las enseñanzas religiosas y espirituales de la Biblia Hebrea. Según este enfoque, lo más que se puede hacer es una descripción de la historia de la religión de Israel –basada en una cuidadosa investigación– que trace las líneas por las que fue evolucionando a lo largo de muchas generaciones. Es éste, sin duda, un método que forma parte esencial del estudio del mensaje del Antiguo Testamento, y de hecho mucho de este libro ha sido tomado de ese campo de estudio para ayudar a clarificar el contexto vital en el que se desenvolvió. En este campo de estudio se tiene que proceder a un estudio comparado con las creencias religiosas y las aspiraciones de otras naciones de aquel tiempo, a fin de iluminar el tema de la distintividad propia de su mensaje. Muchas de las características que hoy nos parecen absolutamente extrañas, eran por entonces práctica común en el antiguo Oriente Medio. Cosas como el sacrificio de animales y buena parte del sistema cultual israelita, eran parte de la vida diaria de diversos contextos culturales del período veterotestamentario, de modo que el conocimiento de este contexto

---

Testamento griego se tratara. Pero los hechos no son tan simples. Un traductor moderno toma una Biblia hebrea y griega completa, y la vierte a su propia lengua. Pero lo que llamamos los Setenta jamás fue una Biblia completa hasta los primeros siglos de la era cristiana. Antes nadie conocía las técnicas necesarias para encuadernar un conjunto literario tan grande en un solo volumen. Se escribía esmeradamente a mano, y luego cada una de las hojas escritas se pegaba o se cosía con las otras para conseguir una tira suficientemente larga que pudiera contener un libro. Después se enrollaba para guardarla. Un Antiguo Testamento completo comprendía muchos rollos. Además, personas diferentes se ocuparon de hacer sus propias traducciones de los libros del Antiguo Testamento al griego; y cuando los cristianos reunieron todo el Antiguo Testamento griego en un solo volumen, lo que hicieron fue seleccionar las versiones diferentes que estaban a su alcance.

Antes de que el Antiguo Testamento fuera literariamente un solo libro, los diversos rollos en los que se contenían los escritos se guardaban de manera segura en cajas pequeñas, cajas que se utilizaban a veces como una especie de sistema de clasificación; y si había espacio, el propietario guardaba escritos similares en esas mismas cajas. Por eso, probablemente, los libros que llamamos deuterocanónicos llegaron a estar asociados con los otros libros del Antiguo Testamento, porque, en cuanto a contenido y estilo, no diferían de los libros de la Biblia hebrea, y era natural por ello guardarlos juntos. Con el tiempo, llegaron a ser aceptados como parte de los libros que constituyeron colectivamente la versión griega del Antiguo Testamento. Así, cuando los primeros cristianos fueron a reunir todos estos libros en un solo volumen, se consideró natural



Los rollos de la ley de una sinagoga nos recuerdan el lugar tan importante que los libros del Antiguo Testamento ocupaban en el judaísmo. A judíos y cristianos estos libros les descubren cómo Dios mismo se reveló a la humanidad.

¿Cuántos libros componen el Antiguo Testamento? ***(continuación)***

incluirlos, aunque probablemente jamás habían sido parte del Antiguo Testamento hebreo utilizado por la mayoría de los judíos.

Al igual que los 39 libros del Antiguo Testamento, éstos representan también varios tipos de literatura: unos son claramente libros de historia (1-2 Macabeos), otros de poesía filosófica y religiosa (Sabiduría de Salomón, Eclesiástico), mientras que otros son novelas moralizantes (Tobías, Judit, Susana, Bel y el dragón), y otros ofrecen material adicional a los libros contenidos en el cuerpo principal del Antiguo Testamento, o pretenden presentar una visión clarividente del futuro (2 Esdras). El primer conocimiento de todos estos libros nos llegó a través de copias cristianas primitivas de la versión griega del Antiguo Testamento hecha por los Setenta, pero sabemos que no todas provienen de las mismas fuentes. Se han descubierto fragmentos escritos en hebreo y otros originalmente en griego, mientras que otros, probablemente, primero fueron escritos en hebreo, pero han sobrevivido sólo en sus versiones griegas.

Si supiéramos más sobre los orígenes de los Setenta, podríamos conocer con certeza lo que los judíos egipcios —que fue la principal comunidad que dio vida a esta traducción— pensaron de estos libros, pero actualmente no tenemos pruebas de que los consideraran como parte del Antiguo Testamento, aunque esto no adquirió importancia alguna hasta la aparición del cristianismo, pues el judaísmo consideró necesario entonces definir cuáles eran los libros que debían ser considerados como autorizados, reaccionando de este modo al uso que los cristianos hacían de sus propias escrituras hebreas. El Nuevo Testamento contiene citas de los libros deuterocanónicos (compárese, por ejemplo, Hebreos 1, 3 con Sabiduría de Salomón 7, 25; Hebreos 11, 37 con 2 Macabeos 5-7; Juan 10, 22 con

conduce a una más precisa comprensión de las cuestiones religiosas presentes en el Antiguo Testamento. Incluso el lenguaje sobre Yahvé se aproxima, llegando incluso a ser idéntico en ocasiones, a los términos empleados por otras religiones de ese tiempo, por lo que su conocimiento nos puede asistir en la comprensión de pasajes oscuros del Antiguo Testamento.

Por otro lado, es obvio que el Antiguo Testamento también tiene un contexto distinto al del mundo del antiguo Israel, y que viene determinado por el contexto de cada intérprete contemporáneo. Un judío percibirá en la Biblia Hebrea cosas muy distintas a las que percibe un cristiano, un musulmán, un ateo o un seguidor de la Nueva Era, pues cada uno hará su propia lectura. Evidentemente, en este libro se intenta tener presente cada una de las distintas ópticas, si bien es materialmente imposible presentar una descripción completa de todas ellas. Igual que en el volumen *Introducción al Nuevo Testamento*, que sigue a esta obra, el enfoque seguido aquí es deliberadamente cristiano. Desde éste, el tratamiento puro de historia de la religión del mundo antiguo es francamente insuficiente. Aunque las cuestiones literarias e históricas son importantes, no agotan todas las cuestiones teológicas que han de ser abordadas y que están presentes en los relatos. Así, preguntas sobre qué relación guardan las ideas religiosas del Antiguo Testamento con la fe cristiana derivada del Nuevo Testamento y de la enseñanza de Jesús, o sobre si es posible reconciliar las ideas religiosas del Antiguo Testamento con las creencias cristianas, se incluyen entre tales cuestiones a abordar. Los

---

1Macabeos 4, 59 y 2Macabeos 10, 1-8), y ya los autores cristianos del s. II los citan también. Sin embargo, a raíz del aumento de circulación de documentos que pretendían pasar por «evangelios» cristianos, también devino fundamental para los cristianos definir sus propios libros autorizados, lo cual, evidentemente, conllevaba tomar una decisión tanto sobre el formato del Antiguo Testamento como sobre el del Nuevo. Jerónimo (345-419 aprox.) creía que los libros autorizados correspondían a los de la Biblia Hebrea, mientras que al resto los consideró útiles para la edificación; en consecuencia, los incluyó a todos en su versión latina de la Biblia (La Vulgata). Sin embargo, en torno al mismo tiempo Agustín de Hipona (354-430), que era por entonces uno de los más grandes teólogos de la iglesia, consideró que también los deuterocanónicos eran libros plenamente autorizados. Las subsiguientes generaciones cristianas perpetuaron esta ambivalencia. El reformador protestante Martín Lutero, por ejemplo, adoptó la orientación de Jerónimo que recomendaba la literatura deuterocanónica como edificante pero no como autorizada. Sin embargo, en 1646, la famosa Confesión de Fe de Westminster, denunciaba dicha literatura afirmando que era anti-bíblica. Un siglo antes, el romano-católico Concilio de Trento insistía en que, con la excepción de 1-2Esdras y la Oración de Manasés, tal literatura era parte íntegra del canon. Por su parte, la Iglesia Ortodoxa ya de antiguo había aceptado, respecto al canon cristiano del Antiguo Testamento, una colección de literatura autorizada aún mucho más amplia.

propios cristianos, en ocasiones, encuentran difícil reconciliar las descripciones del Dios del Antiguo Testamento con el mensaje del Nuevo, e incluso en algunos círculos se considera insalvable el abismo que existe entre la ética de cada una de las partes de la Biblia cristiana. Esto por no hablar de cuestiones sobre el culto sacrificial, que para muchos cristianos occidentales resulta francamente repugnante. La cuestión de fondo, sin embargo, es si todo esto es fundamental para la comprensión de la naturaleza de Dios y de la verdadera creencia religiosa y su práctica, o es tan sólo una parte periférica de la cultura del día que puede, simplemente, ser desechada.

Todas éstas son grandes cuestiones; quizás demasiado grandes para ser tratadas adecuadamente en un libro como éste. Pero son cuestiones clave para cada lector cristiano del Antiguo Testamento, de modo que la empresa merece la pena. Las cuestiones de fe serán analizadas más bien hacia el final del libro, y serán tratadas según los planteamientos que un lector moderno se puede hacer. Pero antes de llegar a ese punto, conviene dedicar un tiempo a establecer el marco de la fe del Antiguo Testamento, esto es, su contexto social e histórico. Una vez entendida desde su propio mundo, resultará más fácil interpretarla de modo que tenga sentido en nuestro propio mundo.

Organización del Antiguo Testamento

Tipos de literatura

El Antiguo Testamento es una biblioteca completa de literatura que contiene libros de muchos y muy diversos tipos. Si tuviéramos que colocarlos por separado en una biblioteca moderna de seguro que no los pondríamos todos en la misma estantería, pues cada uno de ellos representa un género literario propio o un estilo literario particular que requiere también de un método de interpretación particularizado que permita apreciar la aportación propia de cada libro al conjunto de la colección.

HISTORIA

Reconocemos instintivamente algunos libros como historia: Génesis, Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes, 1-2 Crónicas, Esdras y Nehemías. Todos ellos narran la historia de la vida de la nación, que es ampliada en los deuterocanónicos 1-2 Macabeos. Sin embargo, ninguno de ellos relata meros hechos del pasado. Seleccionan ciertos eventos dejando de lado otros, y acompañan su narración con su interpretación de los hechos, lo que significa que los interpretan a la luz de la fe de cada uno de los autores. Lo más cercano que existe a un tipo de archivo histórico, se encuentra en algunas partes de 1-2Crónicas.

LEY

Otros libros, como Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio, son libros legales, aunque este término no tiene el significado que le da

hoy un jurista moderno, ya que contienen una mezcla de leyes civiles y religiosas, pero también algunos relatos que podemos considerar más razonablemente como historia.

POESÍA

Hay mucha poesía en el Antiguo Testamento, y algunos libros no contienen otra cosa más que poesía: poesía religiosa en Salmos y Lamentaciones, y poesía amorosa en el Cantar de los Cantares. También hay algunos libros que contienen poesía, como por ejemplo Job, Proverbios, y (como parte de los deuterocanónicos) la Sabiduría de Salomón y la Sabiduría de Ben Sira (Eclesiástico). Además, los profetas expresaron buena parte de su mensaje en forma poética, con vistas, sin duda, a darle mayor impacto y hacerlo más fácil de recordar y repetir.

RELATOS O HISTORIAS

Todo el mundo ama las historias, y los hebreos no eran excepción a este respecto. Entre las historias más cuidadosamente elaboradas, quizás compuestas por rapsodas o narradores profesionales, contamos con Job, Jonás y Ester, junto a algunas partes de Daniel y los relatos acerca de José en el libro del Génesis. Entre los deuterocanónicos, Tobit, Judit y varias adiciones a los relatos de Daniel y Ester, encajan en esta categoría. Todos estos han sido redactados muy cuidadosamente, igual que una buena novela, a fin de captar la atención del lector y, a la vez, transmitirle el mensaje deseado. Algunos eruditos creen que se trata de novelas que, gracias a una historia ficticia, presentan una mensaje distintivo. Otros, sin embargo, los clasifican simplemente como historia, eso sí, historia con un significado. Algunas historias como la de Job o Jonás presentan unas características que inducen a pensar que fueron compuestas para ser representadas como drama.

VISIONES

La Biblia Hebrea está llena de visiones, si bien éstas se concentran de modo particular en el libro de Daniel y en el deuterocanónico 2Esdras. Ambos libros fueron escritos en un estilo literario particular denominado «apocalíptico», justo cuando sus autores y lectores sufrieron persecución e injusticia. La escenificación de una historia que se desarrollaba principalmente en el mundo de Dios y desde su perspectiva, permitía a sus autores poner en perspectiva más amplia el sufrimiento y la injusticia, asegurando así a los lectores que se trataba de un período pasajero. Puesto que este estilo empleaba gran número de símbolos, también se requería una habilidad especial para interpretarlos.

MATERIALES LITÚRGICOS

Se podría decir que el Salterio (los Salmos) era el manual litúrgico del

Templo de Jerusalén. Está compuesto por una clase especial de poesía, que incluye oraciones, letanías e himnos, y ocasionalmente presenta instrucciones para los músicos y directrices para la danza y para los liturgos (directores de culto).

FILOSOFÍA Y ÉTICA

Otros libros del Antiguo Testamento contienen pautas para la vida. Una buena parte, como la que encontramos en Proverbios, es sabiduría popular como la que existe en todas las culturas del mundo. Algunos libros, sin embargo, abordan las cuestiones más profundas de la vida –la existencia de Dios o el problema del sufrimiento injusto– y ofrecen pautas para vivir una vida feliz. Se trata de los libros de Job y Eclesiastés, y Sabiduría de Salomón y Sabiduría de Ben Sira (Eclesiástico) de la colección deuterocanónica.

RELATOS DE FE

Los libros de filosofía tienden a tratar las grandes cuestiones en forma abstracta, pero la gente de todas las culturas suele preferir contar historias a fin de explicar aquellas cosas que no tienen explicación racional. Son muchos los términos empleados para etiquetar tales historias, aunque «mito» ha sido el que ha alcanzado un uso universal. Pero debido a que en su acepción más popular este término sugiere falsedad y descrédito, prefiero hablar de «historias de fe», pues no sólo no son relatos falsos, sino que expresan las verdades más profundas que se pueda imaginar acerca de las cuestiones más complejas de la vida. El Antiguo Testamento se abre con historias de este tipo, asentando de este modo el escenario para cuanto sigue.

POLÍTICA Y RELIGIÓN

En la cima hay una fila extensa de lo que aparece como panfletos sociales y políticos, los libros de los profetas (por ejemplo Isaías y Jeremías), aunque también éstos están escritos siempre desde un punto de vista religioso.

La división de la Biblia Hebrea

Pero los judíos no ordenaron la Biblia así. Vieron esos libros de manera distinta. El orden de los libros en el Antiguo Testamento cristiano proviene no de los manuscritos de la Biblia hebrea, sino de la traducción griega que se hizo en Egipto algún tiempo antes de comenzar la era cristiana (Setenta). De ordinario, la Biblia Hebrea se organiza en tres secciones separadas:

LA LEY

Consta de los cinco primeros libros: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio, a los que se atribuía la máxima importancia por considerarlos escritos por Moisés mismo. Por supuesto que el Génesis no contiene absolutamente nada de lo que

nosotros hoy llamaríamos «ley», pues es una colección de relatos, y a primera vista la consideraríamos más bien como una especie de historia. Pero la noción veterotestamentaria de «ley» era más amplia y de mayor alcance que la nuestra. Para nosotros, «ley» es un conjunto de normas y reglamentaciones, un código legal que puede ser interpretado por los puristas con un entrenamiento especial y aplicado en los tribunales por un juez. En verdad, sería sorprendente que una persona de nuestros días estuviera de acuerdo con uno de los poetas del antiguo Israel que escribió: «Tu ley es mi delicia» (Salmo 119, 77), pero el término hebreo «Torá» que se utiliza para «ley», tiene una referencia más amplia que norma y reglamentación. En realidad, significa «guía» o «instrucción»; y en el Antiguo Testamento la ley era el lugar para descubrir lo que hombres y mujeres debían creer acerca de Dios y las tareas que él espera de ellos como respuesta. Por esa razón, la Torá está ligada con los relatos primitivos de Israel, ya que, según un presupuesto básico de la Biblia Hebrea, conocer y obedecer a Dios no es precisamente cuestión de obediencia ciega a algunas normas religiosas y morales, sino experimentar la preocupación y el amor de Dios en un contexto personal y social. Por supuesto la ley incluía principios de justicia, pero además incorporaba relatos que sirvieran de ilustración de la justicia por medio de casos prácticos sobre cómo se debe vivir, o sobre qué consecuencias sobrevendrán a quienes sigan otras prácticas distintas.

LOS PROFETAS

Se trata de la mayor sección de la Biblia Hebrea, y toma su nombre de un cierto número de activistas religiosos y políticos que, a lo largo de un período de varios siglos, pretendieron influir en la vida de la nación. Esta colección de libros se subdivide en dos: «profetas anteriores» y «profetas posteriores». Puesto que los libros que componen los «profetas posteriores» toman sus nombres de sus figuras principales, resultará más claro comenzar por ellos.

■ **Profetas posteriores.** A lo largo de la historia de Israel, siempre aparecen mencionados los profetas. En principio, no eran escritores sino oradores y activistas políticos. Uno de los principios fundamentales del Antiguo Testamento, expresado en su formato final, era la convicción de que la fe y la vida espiritual tenía mucho más que ver con las relaciones de cada día que con los ritos que se ejecutan en los santuarios y templos. Cuando el pueblo repasaba las historias tradicionales sobre las vidas de sus antepasados, llegaba a la conclusión de que los valores que vienen de Dios tienen que ver esencialmente con justicia y libertad. Puesto que sus propios predecesores habían sido esclavos en Egipto, y puesto que Dios, antes de dirigir su liberación por medio de Moisés, se mantuvo a su lado en su angustia, resultaba obvio deducir que Dios toma partido por los pobres y los oprimidos. Fue esta convicción la que permeó muchas de las leyes nacionales, y en particular las recogidas por Deuteronomio.

Desde luego resultaba mucho más fácil proclamar tales principios que llevarlos a la práctica. Los profetas se convirtieron en la conciencia de la nación, recordando al pueblo cuánto debía él mismo a la generosidad y amor de Dios, y desafiándole a materializar sus creencias y valores en los tratos diarios entre sí y con el resto de las naciones. Resultó ser una penosa lucha, que les llevó a sufrir persecución, cárcel o muerte. Pero su mensaje permaneció en el corazón de la auténtica fe hebrea, y juega un papel primordial en buena parte de los libros del Antiguo Testamento.

No todos los libros proféticos llevan el nombre de su profeta. De aquellos que sí lo llevan, Isaías, Jeremías y Ezekiel (llamados en su conjunto «profetas mayores») son los más extensos, mientras que la colección de otros 12 libros (llamada «profetas menores») consta de los siguientes libros: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Hageo, Zacarías y Malaquías. Por lo que sabemos de todos ellos, los profetas no solían pronunciar largos discursos, sino mensajes cortos que pudieran recordarse con facilidad, empleando principalmente la poesía, si bien también eran maestros del mimo y del drama, por lo que podían escenificar sus mensajes en cualquier lugar público.

■ **Profetas anteriores.** Esta colección consta de los siguientes libros: Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes, y en el orden la Biblia Hebrea preceden a los «profetas posteriores». A primera vista, presentan diferencias tan importantes respecto a éstos, que sorprende que se les considere también proféticos. Su lectura parece más histórica, pues narra los eventos de la nación desde los tiempos de los ancestros cuando escaparon de la esclavitud, hasta llegar al siglo VI a. C. cuando la capital, Jerusalén, fue destruida por el imperio babilonio y sus habitantes deportados. Entre medias, nos encontramos con el período monárquico, con atención especial para David y Salomón, en el que Israel gozó de estabilidad e influencia. El resto de la historia cuenta cómo se dividió en dos (Israel y Judá) aquel gran reino unido, y cómo lucharon hasta el final por mantener cierta independencia respecto a las crecientes presiones de los grandes estados como Egipto, Asiria, Babilonia y Siria.

Aquello que hace que estos libros históricos se conviertan en «profecía», es su vínculo entre los relatos de acontecimientos y su interpretación –como hacen los buenos libros de historia–, informando de esta guisa a sus lectores sobre la significación de los relatos y mostrándoles cuál era su relevancia en medio del escenario internacional de su tiempo y del amplio devenir histórico. Esta óptica la recibieron sus autores de los profetas: al revisar la historia de su nación, percibían que cuando el pueblo había adquirido un compromiso serio con los valores de Dios y con su proceder, prosperaba; por el contrario, cuando las exigencias de Dios sobre la justicia y el amor caían en el olvido, la nación sufría. Como ya fue señalado anteriormente, la fe israelita no se basaba en la abstracción

filosófica, sino en el modo en que Dios trató a su pueblo día a día. Por tanto, la historia era muy importante, y era uno de los lugares principales en los que se percibía la actividad divina. Una comprensión adecuada de su sentido, tal y como era explicada por los profetas, ponía de manifiesto cual debía ser el modo de vida correcto. Todas las obras proféticas –anteriores y posteriores– fueron consideradas relatos de cómo Dios había hablado al pueblo, a veces por medio de los eventos históricos y a veces a través de las palabras pronunciadas por individuos concretos. Pero siempre se trataba del mismo Dios y del mismo mensaje.

LOS ESCRITOS

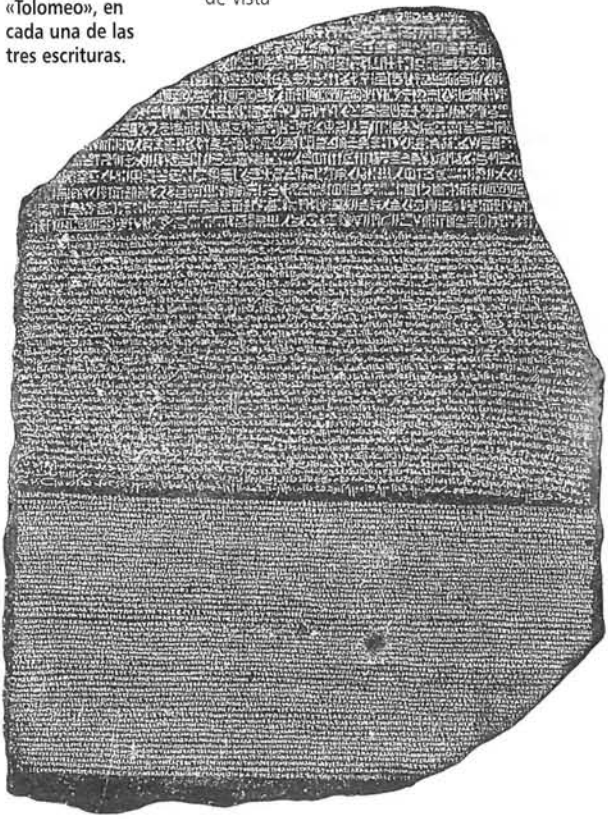
Aquí es donde se encuadran los restantes libros de la Biblia Hebrea. No se trata de un tipo de libros idéntico. Salmos, Proverbios y Job son, por ejemplo en cuanto al contenido, muy diferentes entre sí, aunque todos ellos son del género lírico. Luego encontramos aquellos libros conocidos como «los cinco rollos» («Megillot» en hebreo): Rut, Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Lamentaciones y Ester. De nuevo, son distintos entre sí, esta vez respecto al punto de vista literario, pero fueron colocados juntos porque cada uno de ellos era utilizado en una u otra de las fiestas religiosas judías: Rut, en Pentecostés; el Cantar de los cantares, en la pascua; Eclesiastés, en la fiesta de los tabernáculos; Lamentaciones, para celebrar la destrucción de Jerusalén; y Ester, en Purim. Otros libros que forman parte de «los escritos» son Esdras, Nehemías y 1-2Crónicas, todos los cuales cuentan la situación en la que se encontró el resto del pueblo de Judá al que se permitió retornar a su país de origen después del 538 a. C., cuando el emperador persa Ciro se apoderó del imperio babilonio. Por último, encontramos también aquí al libro de Daniel, que contiene algunas historias y visiones, y que fue escrito muy posteriormente a dicho retorno.

Esta organización inusual de los libros se debió a razones históricas, ya que las tres secciones representan aproximadamente los tres estadios en los que fue recopilado el Antiguo Testamento. La primera parte que debía ser recordada de manera permanente, era la ley, a la que siguieron los profetas, y luego, mucho más tarde, los escritos. Por este motivo, los libros de Esdras, Nehemías y Crónicas fueron incluidos en la sección final. Nosotros nos inclinaríamos a considerarlos como libros de historia, y los enumeraríamos juntamente con los «profetas anteriores». Pero fueron escritos en fechas muy posteriores, desde la perspectiva de la época que sobrevivió a la destrucción de Jerusalén en el siglo VI a. C Los libros de las Crónicas contienen muchos de los relatos recogidos ya en los libros de Samuel y Reyes, pero éstos analizan el significado de estos relatos e intentan aplicar sus lecciones al pueblo de una generación posterior. Tanto la ley como los profetas eran aceptados ampliamente por ellos como libros sagrados e importantes, y no habría sido posible añadirles ninguno más.

La arqueología y el Antiguo Testamento

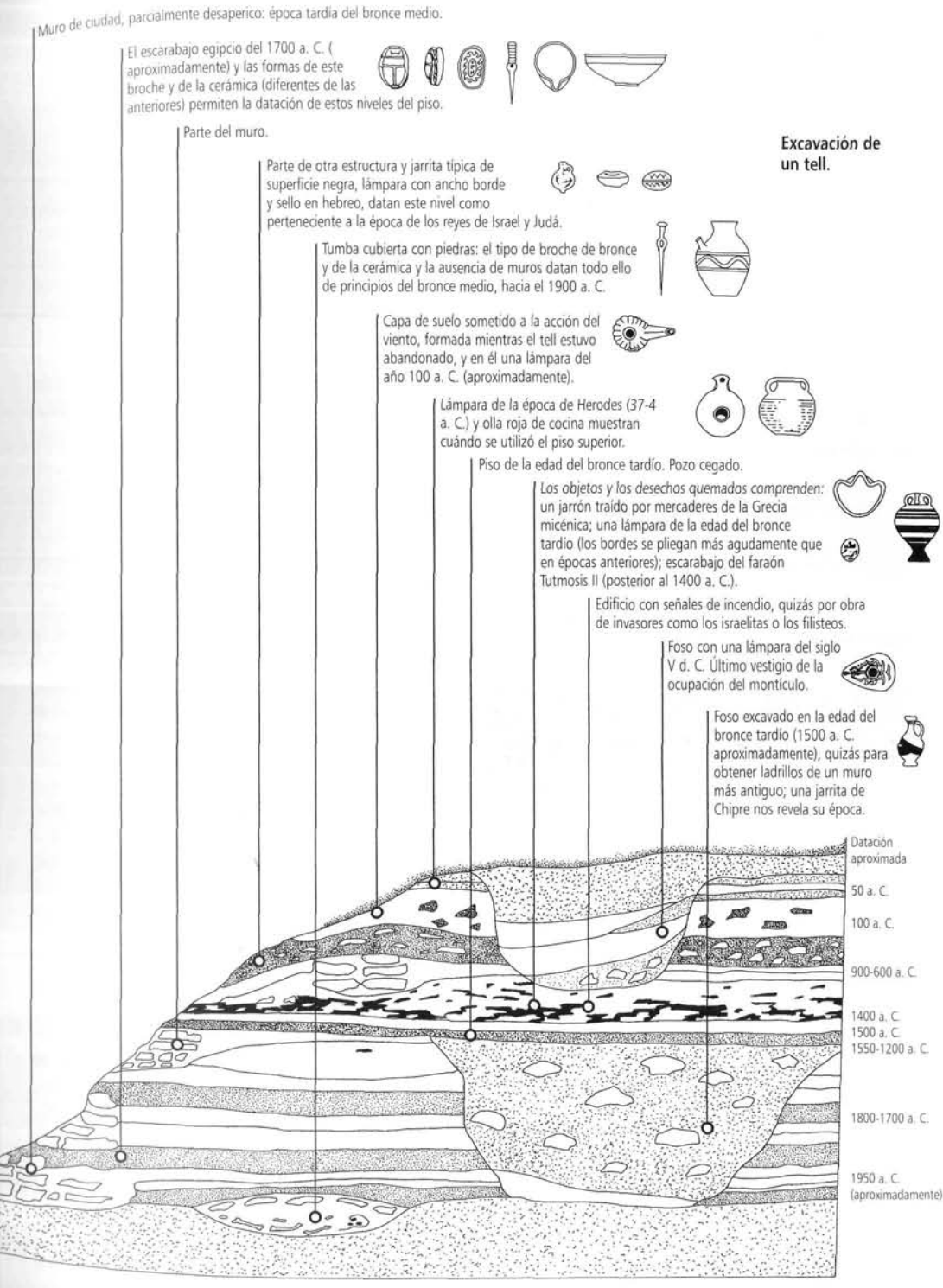
Si comparamos un libro sobre el Antiguo Testamento escrito hace cien años con otro escrito en nuestros días, salta a la vista, sobre todo, el cambio radical que se ha producido en nuestro conocimiento del mundo de la Biblia. En el siglo pasado, el estudio del Antiguo Testamento era en gran medida un asunto literario: se estudiaba el texto mismo con sumo detalle y se le diseccionaba como un anatomista lo hace con un cadáver. Pero en la actualidad, el estudio del Antiguo Testamento es palpitante y vivo, y está dominado por consideraciones sociales y culturales que pudieron haber sido completamente extrañas a varias generaciones anteriores de estudiosos. Una de nuestras mayores preocupaciones es ver cómo el Antiguo Testamento se inserta en su mundo entorno y analizar sus contenidos no precisamente desde un punto de vista ideológico, sino histórico y sociológico. Todo esto ha sido posible merced a la reciente explosión de nuestro conocimiento del mundo antiguo. Gracias a los esfuerzos perseverantes de los arqueólogos, tenemos ahora una idea mejor que en tiempos anteriores de lo que era vivir en el mundo del Antiguo Testamento. Podemos apreciar las realidades sociales y políticas de la vida en el antiguo Israel de una manera nueva que arroja luz incalculable sobre bastantes pasajes difíciles del Antiguo Testamento.

La piedra de Rosetta, encontrada por científicos que acompañaron al ejército de Napoleón cuando éste ocupó Egipto, está en griego, en demótico y en jeroglíficos egipcios antiguos. Suministró las primeras claves para entender el egipcio antiguo. Los primeros jeroglíficos fueron descifrados distinguiendo el nombre «Tolomeo», en cada una de las tres escrituras.



Los exploradores han tenido siempre interés por los materiales que han quedado de las civilizaciones más antiguas. En el siglo XVII, muchos objetos antiguos importantes y bellos fueron recogidos por ellos y llevados a sus ricos patrocinadores extendidos por toda Europa. Pero hasta el siglo XVIII nadie mostró un interés científico por el tema. La exploración arqueológica de las regiones bíblicas comenzó cuando los ejércitos de Napoleón invadieron Egipto en 1798 y llevaron consigo un equipo de eruditos para estudiar los monumentos antiguos. Se hicieron algunos descubrimientos muy importantes, entre ellos el de la piedra de Rosetta. Esta piedra tiene una inscripción en griego y jeroglíficos egipcios, y posibilitó a los científicos llegar a descifrar por primera vez el egipcio antiguo. Pero hasta finales del siglo XX no se empezaron a aplicar a gran escala métodos verdaderamente científicos en los lugares del Oriente Medio.

Un emplazamiento típico en Palestina toma la forma de un montículo amplio, o tell. Muchos de esos montículos ofrecen la apariencia de grandes colinas, tal vez de 30 ó 40 metros de altura, y cubiertas de árboles o hierba; pero bajo la superficie se pueden encontrar las ruinas de una ciudad muy antigua. A veces se construían ciudades sobre colinas naturales por constituir un emplazamiento más fácil de defender. Gran parte de esos tells comenzaron a nivel del suelo y han llegado a alcanzar su altura actual por los procesos normales de construcción a lo largo de muchos años, ya que en el mundo antiguo la mayoría de los edificios se construían con barro y madera.



Excavación de un tell.

La arqueología y el Antiguo Testamento *(continuación)*

Cuando un poblado era destruido por un enemigo o degeneraba en ruinas, los habitantes iban recogiendo todos los materiales disponibles que pudieran ser reutilizados y se ponían a edificar su propia ciudad sobre las ruinas de la antigua. El nuevo nivel podría ser dos o tres metros más alto que el precedente. De esta manera, a lo largo de los años, el nivel del suelo iba levantándose, y todo el montículo presentaba el aspecto de un pastel gigante con varias capas diferentes superpuestas la una a la otra.

Se requiere gran *cuidado en el* proceso de una excavación arqueológica. Cada fragmento de cerámica o cualquier otro utensilio debe ser catalogado y hay que anotar también cuidadosamente el nivel en el que se ha encontrado.

Los arqueólogos han utilizado algunas normas básicas para guiar sus investigaciones en poblados:

● La excavación debe hacerse de manera *que se mantengan separados y diferenciados* los diversos estratos o capas de ocupación. Lo ideal sería comenzar por la cima e ir quitando con una tajadura cada capa sucesivamente. Pero esto no sería práctico, requeriría demasiado tiempo y resultaría insoportablemente costoso. Por eso los arqueólogos suelen cortar el montículo como nosotros lo haríamos con una tarta. Esto permite el acceso a una sección transversal de los contenidos del montículo. A todo este proceso se le da el nombre de «excavación estratigráfica». Su único inconveniente es que el arqueólogo puede dar el corte en un sitio impropio del montículo. Por ejemplo, el lugar de la ciudad de Jasor, en el norte de Israel, fue excavado en 1928 por el famoso arqueólogo John Garstang, quien concluyó que la ciudad estuvo abandonada entre 1400 y 1200 a. C. Pero, treinta años más tarde, el arqueólogo israelí Yigael Yadin cavó una zanja en un punto diferente del mismo montículo y encontró pruebas irrefutables de que la ciudad estuvo habitada precisamente durante aquel período.

● Es vital tener una relación detallada de cada nivel excavado y de cada objeto hallado. Hay que dibujar planos y tomar fotografías, ya que, una vez que se ha levantado una capa del montículo, no se puede reconstruir de nuevo. Si se retiran indiscriminadamente los objetos, es imposible evaluar su significación. Es preciso estudiarlos en relación con el lugar exacto donde fueron descubiertos, y también con otras cosas encontradas con ellos.

● El arqueólogo tiene, además, que comparar con lo que otros han descubierto en otros lugares. La cerámica ofrece un buen ejemplo de lo importante que es esto. Para *hallar un cesto de objetos importantes*, hay que excavar docenas de cestos de cerámica, porque ésta fue siempre de uso común, y muy frágil, pero resultaba virtualmente imposible destruirla por completo.

Los estilos en cerámica evolucionaron mucho en el mundo antiguo. El tamaño, la forma, la textura y la decoración variaron de unas épocas a otras, y aunque algunos estilos estuvieron en uso durante largo tiempo, otros fueron específicos de períodos concretos. Así, cuando el arqueólogo encuentra los mismos tipos de cerámica en lugares diferentes, puede concluir razonablemente que las capas en que fueron encontrados estuvieron ocupadas aproximadamente en el mismo tiempo. De hecho, la cerámica es una de las claves más importantes para datar un hallazgo concreto. Sir Flinders Petrie fue el primero en comprender esto, a principios del presente siglo. Comparando cerámica de diferentes lugares y anotando sus estilos diversos, llegó a componer lo que él llamó «índice de la cerámica», una colección de tipos de

cerámica que podía ser datada con exactitud y que suministró una ayuda incalculable para el trabajo de todos los excavadores posteriores.

Pero ¿qué utilidad tiene todo esto para quienes estudian el Antiguo Testamento?

● No es muy frecuente que los arqueólogos descubran cosas relacionadas directamente con sucesos y personas mencionados en la Biblia, aunque existen algunos ejemplos de ello, especialmente en los relatos de los reyes asirios y babilonios, donde encontramos narraciones de muchos de los sucesos recogidos en el Antiguo Testamento.

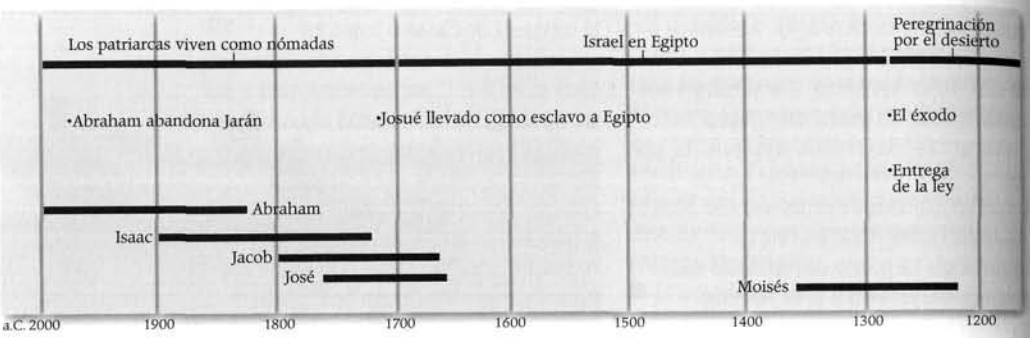
● Con mayor frecuencia, la arqueología nos ayuda a situar los relatos del Antiguo Testamento en su contexto verdadero. Es, por ejemplo, altamente improbable que un arqueólogo encuentre jamás una referencia a los relatos sobre Abrahán. Pero la arqueología ha puesto de manifiesto que migraciones similares a la de Abrahán tuvieron lugar a lo largo y ancho del «creciente fértil» durante el segundo milenio a. C., y que algunas de las costumbres mencionadas en el Génesis se practicaban en aquel tiempo.

● Algunas veces, los hallazgos arqueológicos pueden iluminar pasajes concretos del Antiguo Testamento. En 1 Samuel 4 se nos cuenta cómo los filisteos capturaron el arca de la alianza de Israel en una batalla feroz en las proximidades de la ciudad de Siló, donde aquélla se guardaba. Algunos lectores de la Biblia han supuesto con frecuencia que la ciudad misma de Siló debió de ser destruida en aquellas mismas fechas, ya que cuando Israel recuperó el arca no la devolvió a ese lugar. Ahora, algunas excavaciones han demostrado que Siló fue devastada cuando se produjo ese incidente, en el siglo XI a. C.

● La arqueología es también casi siempre una ayuda para interpretar partes difíciles del Antiguo Testamento. Por ejemplo, Ezequiel menciona tres personajes como modelos de una gran bondad: Daniel, Noé y Job (Ezequiel 14, 14). Pero es curioso que el profeta colocara a Daniel, considerado como contemporáneo suyo, junto a las dos figuras antiguas. La arqueología ha demostrado que probablemente no estaba hablando del héroe del libro veterotestamentario de Daniel, sino de un rey antiguo, famoso por su religión y justicia, que es mencionado en poemas religiosos desde Asiria hasta Canaán, algunos de los cuales son aproximadamente 1.000 años anteriores a Ezequiel.

● En ocasiones, parece que los hallazgos de la arqueología son irreconciliables con lo que leemos en el Antiguo Testamento. Por ejemplo, según Josué 7, 1-8, 29, hubo una gran batalla en un lugar llamado Ay durante la conquista de Canaán. Según los arqueólogos, la ciudad había sido destruida hacia el 2400 a. C. No fue reconstruida y, por consiguiente, no había ciudad alguna allí en los días de Josué. Seguramente puede haber algunas razones para esta discrepancia aparente. Tal vez los arqueólogos se hayan equivocado en la identificación del emplazamiento. No sería la primera vez que se produce un error de este tipo, pero eso parece improbable en este caso. Es, pues, posible que se produzcan en el futuro otros descubrimientos que resuelvan el problema. O tal vez, como opinan algunos, tengamos que buscar el significado de los relatos veterotestamentarios en otra parte; quizás en que la palabra Ay en hebreo significa precisamente «la ruina». Sea cual fuere la explicación satisfactoria, tenemos que tomar en serio tanto la descripción del Antiguo Testamento como la evidencia de la arqueología.

2 La fundación de la nación



¿Dónde comienza la historia del Antiguo Testamento? Hubo un tiempo en el que la respuesta se daba por sentado: la historia «real» comienza desde la primera página del Génesis, donde se narran el origen de todas las cosas, al que sigue un desarrollo histórico lineal. Por este motivo, el arzobispo anglicano James Ussher (1581-1656) pudo llegar a proclamar, con toda seguridad, que la creación del mundo tuvo lugar 4004 años antes de Cristo. Éste era el resultado prácticamente matemático al que llegó tras seguir todas las indicaciones cronológicas de los primeros libros del Antiguo Testamento, y efectuar una comprobación con aquellas fechas sobre las que no cabía duda alguna. Sin embargo, nadie se atrevería hoy a hacer tamaña afirmación, por razones muy diversas que vamos a analizar seguidamente.

■ Resulta obvio, como ya fue señalado en el capítulo anterior, que el género literario empleado en los primeros capítulos del Antiguo Testamento no pretendía ser historicista. Los especialistas del s. XIX se enredaron en largos debates acerca de la posible armonización entre el entonces incipiente consenso científico sobre los orígenes del mundo y las historias de la creación contenidas en el Génesis. Como resultado, no sólo fueron incapaces de alcanzar una conclusión sólida sino que además provocaron el descrédito de la fe bíblica, haciendo que los creyentes fueran vistos como retrógrados más interesados en detener el progreso que en hallar la verdad. Ahora que las cosas

pueden verse a cierta distancia de aquel acalorado debate, los eruditos de prácticamente todas las tendencias, saben que tales historias, cualquiera que fuera su propósito original, nada tienen que ver con una historiografía que trata de satisfacer la ciencia racional inspirada en la Ilustración europea del s. XVIII. En efecto, dichas historias tienen a Dios como protagonista principal, con lo cual se distancian abismalmente del método científico que de ninguna manera busca «explicar» a Dios. De ahí que no tratemos estos temas sino más tarde, al hablar de la dimensión espiritual del Antiguo Testamento y su mensaje.

■ Si bien las historias de Génesis 1-11 nítidamente pertenecen a un género literario distinto al historiográfico, otras de las que se encuentran en el resto de Génesis y en los libros que se extienden hasta Josué y Jueces, sí tienen apariencia de historia «real», en el sentido de presentarse como documentos de los eventos reales que tienen que ver con el nacimiento de la nación israelita. Dejando de lado que varias secciones clave de tales narraciones han sido pergeñadas cuidadosamente según los cánones de toda buena literatura, hay un cierto número de relatos o historias que narran eventos de la vida real, que no son difíciles de calificar de reales, y ello a pesar de que Dios sigue estando presente como protagonista principal. Así, las historias acerca de Abrahán y Sara, y de sus descendientes, están llenas de incidentes que frecuentemente ocurren en la vida familiar incluso de nuestros días del s. XXI. Pero es precisamente ahí donde reside el problema, en intentar discernir dónde empieza la historia del Antiguo Testamento en el sentido estricto que tiene hoy, ya que todas esas historias están llenas de episodios domésticos, característica esta que las hace mucho más interesantes (al menos para quien quiera explorar la dinámica de las relaciones humanas), pero que complica las cosas cuando se busca en ellas un relato histórico real de los orígenes de Israel. Como hemos de ver, muchos de los detalles que narran son históricamente factibles en el contexto del antiguo estilo de vida nómada que describen. Pero esto no significa que pueda establecerse su exactitud histórica, pues también una novela puede ser históricamente factible sin que sea un relato real de la experiencia de gente real.

■ Obviamente, la factibilidad histórica de una novela se basa en que a pesar de que sus personajes no necesariamente son individuos reales, sí reflejan los desafíos, las oportunidades y las luchas que la mayoría de los mortales ha de afrontar, de modo que se reconocen en aquéllos. Es en este sentido que se puede hablar de «historias verdaderas», a pesar de no ser narraciones históricas. Es más, de hecho son más relevantes para la vida de generaciones posteriores de lo que jamás una crónica de eventos pudiera llegar a ser. En el caso de estas antiguas historias, sabemos con seguridad que se fueron configurando a lo largo del tiempo, de modo que abordan las cuestiones fundamentales sobre la vida y su significado último no

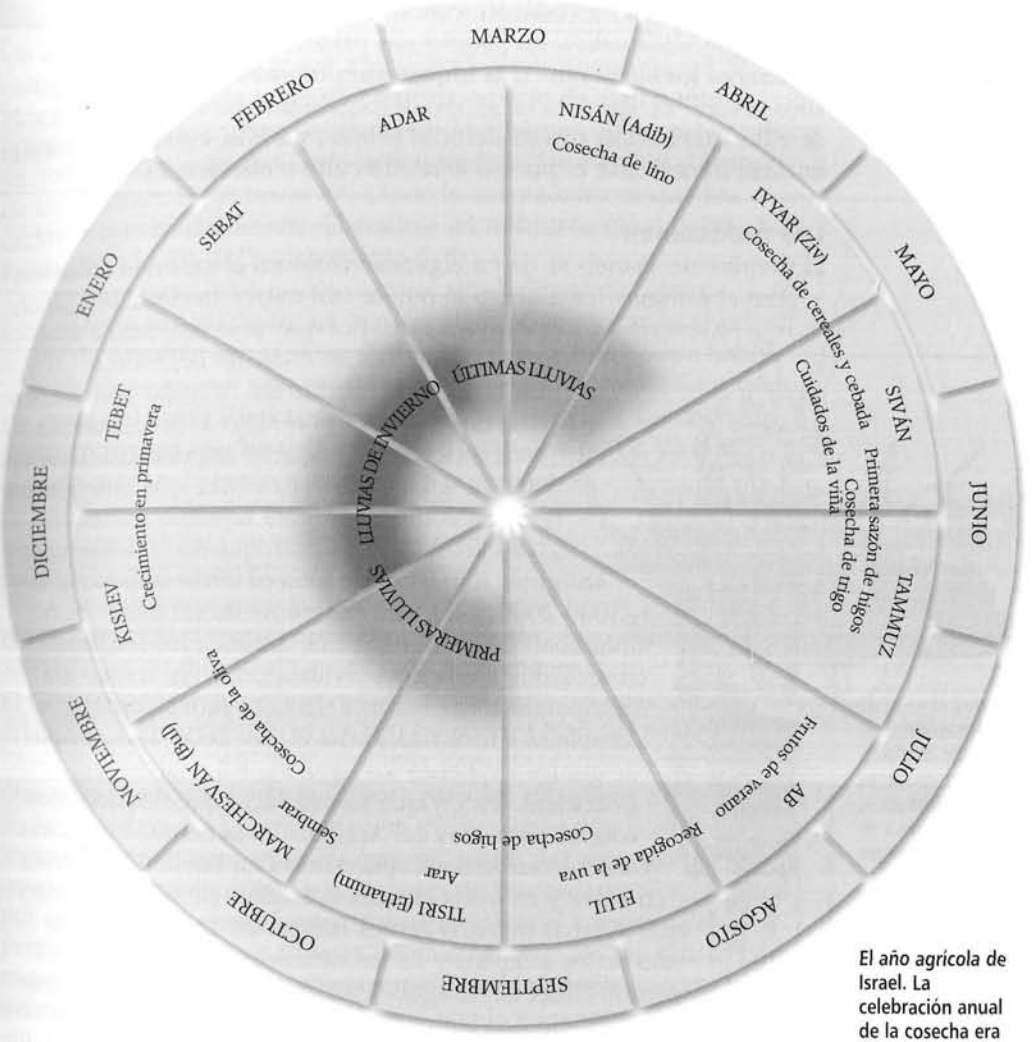
sólo desde las experiencias de una sino de muchas generaciones de lectores. Se da en las historias una convicción principal que las recorre –que Dios guarda y cumple todas sus promesas–, pero al articular el mensaje en las nuevas formas de cada generación, la comunidad de fe que las transmite jamás pretendió realizar un trabajo de anticuario, sino garantizar que cada nueva generación recibiera la enseñanza correcta sobre los caminos de Dios.

Este tipo de cuestiones conforman una de las preocupaciones principales respecto a todas los antiguos relatos del Antiguo Testamento, incluyendo aquí no sólo aquéllos sobre los ancestros, sino también los concernientes al éxodo y el subsiguiente asentamiento de las tribus en la tierra de Canaán. De formas diversas, volveremos constantemente a estas cuestiones a lo largo del estudio que hagamos de esos relatos. Pero de momento bastará con señalar que aquéllas son muy complejas y que no hay cabida para respuestas simplistas. De hecho, en el contexto de un libro introductorio como éste, lo más a lo que podemos aspirar es a presentar la naturaleza de tales cuestiones y, quizás, apuntar a algunas formas de abordarlas. Por lo que hace al procedimiento, he decidido seguir el curso de los eventos en el orden en el que aparecen en la propia narración del Antiguo Testamento, si bien también se prestará atención a los distintos géneros literarios que conforman las distintas secciones y que requieren de tratamiento exegético particularizado. Parejamente, he intentado mantener la vista puesta sobre aquellos asuntos espirituales que subyacen en los relatos y que han sido los más realzados por los editores del texto final. En última instancia, estos asuntos constituyen el mensaje por el que los distintos libros fueron compuestos.

Identidad nacional

Por lo que podemos ver, el pueblo del antiguo Israel tuvo un sentido bien desarrollado de su propia historia y, por ende, de su identidad nacional. Fue especialmente consciente de que su forma de vida y su religión era diferentes de las de sus vecinos. El interés principal del granjero cananeo medio se centraba en la agricultura. Su culto religioso intentaba asegurar que nada interrumpiera el ciclo de las estaciones de un año a otro. En cambio, para Israel la clave para entender los misterios de la vida no se podía encontrar en el mundo de la naturaleza, sino en los hechos únicos e irrepetibles de la historia.

Al igual que otros labradores, el pueblo del antiguo Israel celebraba la recolección anual de la cosecha con una ceremonia religiosa, y al hacerlo sus pensamientos se centraban no en arar, sembrar y segar, sino en la historia de su nación. Cuando presentaba una parte de la cosecha a Dios, afirmaba sus convicciones más



El año agrícola de Israel. La celebración anual de la cosecha era aprovechada por los israelitas para recordar su dependencia de Dios. Entregaban las «primicias» (primeros frutos) de la cosecha en ofrenda para mantener de ese modo el culto a Yahvé.

profundas acerca de la vida en palabras recitadas todavía hoy diariamente por los judíos piadosos:

> *«Mi padre era un arameo errante: bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres; allí se hizo un pueblo grande, fuerte y numeroso. Los egipcios nos maltrataron y nos humillaron, y nos impusieron dura esclavitud. Gritamos al Señor, Dios de nuestros padres y el Señor escuchó nuestra voz, vio nuestra miseria, nuestros trabajos, nuestra opresión. El Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte, con brazo extendido, con terribles portentos, con signos y prodigios, y nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra, una tierra que mana leche y miel. Por eso entro aquí con las primicias de los frutos del suelo que me diste, Señor» (Deuteronomio 26, 5-10).*

Ninguna otra aseveración resume con tanta elocuencia lo que es el Antiguo Testamento. En poquísimas palabras, este antiguo credo rememora los elementos más importantes de sus relatos. Dice cómo Dios rescató de Egipto a un grupo desorganizado de esclavos e hizo de ellos una nación con su derecho propio; y cómo, en respuesta a su bondad inmerecida, el pueblo le rindió culto y obediencia.

Los fundadores

El nombre de «Israel» se da en algunas ocasiones al «arameo errante», pero el Antiguo Testamento lo refiere con mayor frecuencia a Jacob (Génesis 32, 28). No está claro por qué se le presentó a éste como arameo. Los arameos no llegaron a destacar en el mundo del Antiguo Testamento casi hasta después del siglo XI a. C., cuando establecieron un pequeño imperio con base en Siria. Al igual que los israelitas, que emergieron también como nación por aquellas mismas fechas, sus orígenes tienen que ser mucho más antiguos. A lo largo de todo el tercer milenio a. C. (3000-2000 a. C.), muchos nómadas errantes emigraban de los desiertos de Arabia a los territorios controlados por la gran civilización, cuyo centro era Mesopotamia. Las razones de estos movimientos son complejas e inciertas. Hacia el año 2000 a. C., grupos de gentes a quienes los babilonios llamaban «amurru» («occidentales»), y que tal vez haya que relacionarlos con los amorreos del Antiguo Testamento, emigraron y establecieron su propia cultura en Babilonia misma, en Mari, y en otros lugares. Bastantes científicos opinan que algunas de estas gentes fueron los antepasados no sólo de los arameos y de los cananeos, sino también del mismo Israel. El Antiguo Testamento sugiere ciertamente que existió una conexión étnica estrecha entre todos esos grupos, y las historias más primitivas de los antepasados de Jacob deben ser situadas en este tipo de contexto.

Esta figura de un macho cabrío fue excavada de las tumbas reales en Ur y data aproximadamente del año 2500 a. C. El emplazamiento de esta ciudad antigua, relacionada con Abrahán, muestra una civilización que se remonta al quinto milenio a. C.

El relato comienza con Abrahán o, mejor dicho, con su padre Téraj, en la ciudad de Ur, en el corazón mismo de la civilización mesopotamia (Génesis 11, 27-30). Por alguna razón aún no descifrada, abandonaron ambos esta ciudad y toda la familia emigró a la ciudad de Jarán, haciendo un recorrido de unos 900 kilómetros en dirección noroeste. Ambas ciudades tuvieron importantes templos para el culto del dios lunar Sin, y algunos estudiosos del Antiguo Testamento han sugerido que esto podría explicar esa marcha. Evidentemente, Abrahán y toda su familia fueron originariamente paganos. En una narración más tardía de los mismos acontecimientos, un dirigente de Israel muy

posterior comenzó su relación de la historia de Israel con las palabras: «Al otro lado del río Eufrates vivieron antaño vuestros padres, Téraj, padre de Abrahán y de Najor, sirviendo a otros dioses» (Josué 24, 2). Hay quien ha detectado huellas de una especie de argumento religioso que implicaba a la familia de Abrahán en algún peligro físico, ya que en un pasaje mas bien oscuro se dice que éste fue «liberado» de Ur (Génesis 15, 7; Isaías 29, 22) de la misma manera que los esclavos que huían fueron «liberados» (el mismo termino hebreo) de Egipto (Éxodo 20, 2; Deuteronomio 5, 6).

Por otra parte, sólo en los manuscritos hebreos de Génesis 11 se menciona la ciudad de Ur. La versión griega (Setenta) sitúa el primer hogar de Abrahán «en la tierra de los caldeos», y éste podría haber sido un lugar mucho más próximo a Jarán, en el norte de Siria, que a Ur, cerca del Golfo Pérsico. Otros relatos sugieren que las raíces de Abrahán fueron mucho más fuertes en Jarán que en Ur, ya que, cuando más tarde envió a buscar una esposa para su hijo Isaac, ordenó a su siervo que fuera a «mi tierra nativa», y ésta no es Ur, sino el área que rodea a Jarán (Génesis 24, 4).

Jarán en la Siria actual. Desde aquí, Abrahán –el «arameo errante»– se trasladó al sur de Canaán con su esposa Sara.

A pesar de esta estrecha conexión con la ciudad de Jarán y con su campiña circundante, Abrahán no estableció allí su morada permanente. El Génesis nos cuenta cómo emigró a otra parte del «creciente fértil»; en esta ocasión, viajando otros 720 kilómetros hacia el suroeste, a la tierra de Palestina. Allí llevó una vida nómada, yendo de un lugar a otro para encontrar pasto suficiente para sus rebaños y alimento para su familia. Esta era la única manera de que los recién llegados lograran establecerse, pues las mejores partes del país estaban ocupadas por agricultores y habitantes de las ciudades. Esto explica por qué Abrahán emigró principalmente hacia el sur del país, precisamente al norte y al oeste del mar Muerto. No era ésta la tierra mejor, pero tenía muchas zonas aptas para el pastoreo y contaba con un número reducido de habitantes. Cuando se terminaba la hierba allí, las tribus nómadas podían dirigirse a un oasis como el de Berseba o a los campos contiguos a ciudades como Siquén o Hebrón. Esta región era labrada por los cananeos, que probablemente permitían a nómadas como Abrahán que pastaran sus ganados en ellas después de la recolección de las cosechas. Incluso esta fuente de abastecimiento era incierta, y, al igual que otros muchos nómadas de entonces, en tiempos de hambre rigurosa Abrahán se vio obligado a emigrar por los campos hasta Egipto (Génesis 12, 10-20).

Las primeras formulaciones de la fe

A nosotros nos parece natural el deseo de relacionar a Abrahán con el mundo social de su tiempo, pero el interés del Génesis no se centra en los movimientos de los nómadas y de los refugiados en el mundo antiguo, sino en la experiencia que tiene Abrahán de Dios. Su

emigración de Jarán no estuvo determinada por cuestiones sociales o políticas, sino que fue el resultado de un desafío y de una promesa que Dios le hizo. Y esto no constituyó una experiencia única de Abrahán; fue experiencia común, también, de sus sucesores, Isaac y Jacob, por no mencionar la convicción del resto del Antiguo Testamento de que una experiencia personal de Dios era vital para la verdadera supervivencia de toda la nación de Israel. Una de las razones de nuestra dificultad para situar históricamente a los patriarcas es precisamente el hecho de que los relatos que hablan de

¿Fueron Abrahán, Sara y su familia personajes reales?

Durante la mayor parte del siglo XX, una de las mayores preocupaciones de los estudios del Antiguo Testamento es la de ver cómo los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob pueden ser relacionados con la historia de los tiempos del Antiguo Testamento. Hace cien años se consideraban generalmente estos relatos como ficción o como hazañas de tribus recordadas vagamente —precisamente en tiempos de dioses y diosas antiguos—, personificadas para convertirse en las historias de unos pocos individuos. Según esta visión, a los patriarcas no se les debía considerar como personas reales, sino como representaciones de diversos movimientos sociales y religiosos en el milenio anterior al nacimiento de Israel como nación propiamente dicha.

Sin embargo, a medida que ha avanzado el siglo XX, se ha producido un notable cambio de opinión sobre este punto, debido principalmente los descubrimientos arqueológicos. En concreto, documentos antiguos encontrados en los emplazamientos de Mari y Nuzi han producido un gran impacto en el estudio de estos relatos. Y recientemente se ha dado por sentado que los relatos de los patriarcas hebreos no sólo reflejan la existencia de individuos reales, sino que sus proezas y su forma de vida muestran acertadamente las condiciones del bronce medio (2000-1500 a. C.). Es típico el juicio del profesor John Bright: «Podemos afirmar con plena seguridad que Abrahán, Isaac y Jacob fueron verdaderos individuos históricos concretos» que formaron parte de aquella emigración de tribus seminómadas que trajo una nueva población a Palestina en los primeros siglos del segundo milenio a. C. Algunas piezas parecen apoyar con evidencia esta afirmación.

Los nombres

Nombres como Abrahán, Isaac y Jacob han sido encontrados en muchos documentos antiguos. Parece que fueron especialmente populares entre los pueblos amorreos que vivieron en varios lugares de la Mesopotamia septentrional hacia el 2000 a. C. Otros nombres familiares al Génesis —Téraj, Najor, Serug, Benjamín, Leví, Ismael— también fueron usados ampliamente, aunque no siempre relacionados con personas. A veces se hallan como nombres de lugares. Por supuesto que en ninguna ocasión en que aparecen estos nombres fuera de la Biblia hacen referencia a las personas mencionadas en el Antiguo Testamento, pero ponen de manifiesto que nombres como éstos se utilizaron comúnmente durante el segundo milenio a. C.

El estilo de vida

La historia de Sinué nos presenta a un jefe nómada que vive aproximadamente hacia el 1900 a. C., al igual que Abrahán. Como Abrahán, este jefe de tribu toma parte en una guerra con algunos reyes (Génesis 14,1-16). Pero es imposible identificar a estos reyes mencionados en el Antiguo Testamento con gobernantes conocidos, aunque sus nombres son típicos de la época. Sin embargo, se puede mostrar que la vida errante general retratada en el Génesis refleja en muchos aspectos lo que se conoce

ellos son de naturaleza personal y nos dicen cómo encontraron a Dios en cada circunstancia de la vida. El dios de los ancestros era conocido por varios nombres. Un pasaje más tardío deja muy claro que aquella divinidad era conocida por el nombre «El Shaddai» (Éxodo 6, 2-3), que ha sido traducido habitualmente al castellano por «Dios Todopoderoso». Pero el debate sobre su traducción ha oscurecido lo importante, a saber, que se trata de un nombre personal de «El» (Dios), al igual que lo es Yahvé. «El Shaddai» literalmente significa «El (Dios), el dios de la montaña». Otros nombres que aparecen en los relatos de

de la vida en los albores del segundo milenio a. C. Pruebas evidentes, tanto de Mari como de Egipto, muestran que por entonces bastantes tribus emigraban libremente de un lado para otro, y las excavaciones de ciudades cananeas han sugerido que algunos detalles de las correrías de los patriarcas podrían ser auténticos. Erraron por los lugares de que dispusieron en aquel período, y en general mantuvieron relaciones estables con las poblaciones sedentarias. En realidad se necesitaban mutuamente para proveerse de los bienes y servicios necesarios, y lo único que rechazaron vehementemente fueron los distintos intentos de control centralizado que las grandes ciudades-estado pretendían ejercer sobre ellos. Todas estas características las encontramos en los relatos del Génesis. Los ancestros de Israel acampan generalmente en pequeños asentamientos (Génesis 12, 6-9; 13,12-18; 33,18-20), y ocasionalmente por un período de tiempo suficiente para convertirse en agricultores (26,12), o incluso pobladores urbanos en tiempos severos (12,10-20; 20, 1-18; 26, 6-11). Según algunos eruditos, estos relatos describen a sus protagonistas moviéndose por localidades que en épocas posteriores ya no les podrían haber dado cobijo temporal, lo cual constituiría una prueba más de la factibilidad histórica de los relatos del Génesis.

Las costumbres

Las costumbres sociales y legales son con frecuencia diferentes de las del Israel posterior. Por ejemplo, en Levítico 18, 18 se prohíbe al hombre estar casado con dos hermanas al mismo tiempo, si bien Jacob se encontró en esta situación (Génesis 29, 15-30). Abrahán mismo se casó con su hermanastra Sara (Génesis 20, 12), aunque esto también estuvo prohibido más tarde (Levítico 18, 9-11; 20, 17; Deuteronomio 27, 22). El que se hayan conservado tales anomalías en los relatos de los patriarcas sugiere que quienes las fijaron por escrito no intentaron armonizarlas con las prácticas de su propio tiempo, sino que transmitían las tradiciones auténticas tal y como ellos las recibieron.

Esta impresión se puede confirmar con documentos legales descubiertos en Nuzi, ya que algunas de las costumbres descritas aquí parecen explicar e iluminar partes de los relatos del Antiguo Testamento que de otra manera son oscuras. Por ejemplo, encontramos la narración de cómo Sara, la esposa de Abrahán, le presentó una doncella esclava para que tuviera un hijo de ella

La forma de vida nómada descrita en Génesis encaja con el cuadro que los arqueólogos presentan de aquella región a principios del segundo milenio a. C.

los fundadores de Israel son «El Elyon» («El, el sublime», Génesis 14, 18-20), «El Olam» («El, el eterno», Génesis 21, 33), o también «El-Elohe-Israel» («El, el dios de Israel», Génesis 33, 20). «El» era la divinidad principal del panteón cananeo, según queda atestiguado plenamente por los textos religiosos de la antigua Ugarit (se hablará de ello en un capítulo posterior). Cuando se realizó la última edición de los libros del Antiguo Testamento, se daba por sentado que la divinidad que operaba en la vida de aquellos antiguos personajes, aunque ellos mismos no lo supieran, era el dios Yahvé, cuyo carácter

¿Fueron Abrahán, Sara y su familia personajes reales? ***(continuación)***

(Génesis 16, 1-14). Un texto de Nuzi explica cómo en determinados contratos matrimoniales se podía exigir a una esposa estéril proveer a su marido de tal sustitución. Además, si después le nacía un hijo a la esclava, Nuzi prohibía la expulsión de esta esclava esposa; y tal vez esto explica por qué Abrahán se resistió a despedir a Agar y a Ismael (Génesis 21, 9-13). En Nuzi, otra manera de que los matrimonios sin hijos pudieran asegurar la continuación de su línea familiar era la adopción de un esclavo que ocupara el lugar del hijo. El adoptado heredaba la propiedad de los padres, pero si, eventualmente, nacía un hijo, el esclavo-hijo perdía sus derechos. Cuando Abrahán expresó el temor de que su esclavo Eliezer le sucediera (Génesis 15, 1-4), pudo haber tenido tal costumbre en su mente. Otras costumbres asociadas a los relatos de Jacob han sido documentadas también en Nuzi.

Hasta hace poco, estos datos se consideraban como argumentos irrefutables para situar los relatos de los patriarcas en los albores del segundo milenio a. C. Pero ha habido siempre algunos elementos en los relatos que han creado dificultades al pretender situarlos en ese contexto, como vamos a ver a continuación.

Anacronismos

Algunos elementos que componen los relatos no encajan en las circunstancias históricas del Bronce Medio. Por ejemplo, la mención de los filisteos (Génesis 21, 34; 26, 6-22) y de los caldeos (Génesis 11, 31; 15, 7) está fuera de lugar pues se sabe a ciencia cierta que en ese período no existían en ese lugar. Ocurre algo parecido con la mención de los camellos (Génesis 12, 16; 24, 34; 30, 43; 32, 7-15), que, al parecer, no fueron utilizados de manera generalizada antes del siglo XII a. C. Tales anacronismos pueden explicarse como accidentales, introducidos de manera inconsciente cuando los relatos fueron consignados por escrito. Otra explicación plausible es que fueran incluso deliberados, con la intención de actualizar los textos para realzar su relevancia para las nuevas generaciones de lectores. Como quiera que se explique, lo importante es que apuntan al proceso de transmisión de los relatos que incluye una reformulación constante hasta que llegaron a su formato actual. Por tanto, a la hora de interpretarlos habrá que tomar en cuenta este proceso de reinterpretación constante. Debe recordarse, al mismo tiempo, que el hecho de haber recibido los relatos tras un largo período de transmisión no predetermina su género literario. Una narración cuyos eventos tuvieron lugar sin ningún género de dudas entre el 2000-1200 a. C., y que pudieron haberse puesto por escrito más tarde, dejan de tener un valor histórico intrínseco, y más si se tiene en cuenta que hablamos de historias que fueron transmitidas oralmente por muchas generaciones antes de ser fijadas por escrito. Existe un gran número de ejemplos en el mundo literario, especialmente en el contexto no occidental donde se han preservado muchos antiguos relatos. Así pues, la existencia de anacronismos no desvirtúa estas consideraciones generales.

Interpretación de los paralelos culturales

La manera en la que algunos especialistas

sólo fue plenamente revelado a partir de Moisés. Pero no se puede negar que aquellos antiguos relatos son portadores de unas reminiscencias religiosas que los vinculan a la cultura cananea, de modo que cuando las lealtades de Israel fueron transferidas a Yahvé, también cambiaría su enfoque sobre la vida.

Otra característica común de estos relatos es la forma que tienen de describir a Dios. Para ellos, Dios no era una fuerza remota, impersonal; ni era alguien al que había que aproximarse sólo a través de la parafernalia complicada de rituales religiosos puestos en práctica

---

han empleado las pruebas de Nuzi y Mari a favor del carácter esencialmente histórico de estos relatos, es ahora puesta en cuestión por muchos, sobre todo desde un punto de vista metodológico:

● Se ha señalado atinadamente que para que tales paralelos signifiquen algo es preciso que provengan de un tiempo y de un lugar con los que los patriarcas hebreos puedan ser relacionados razonablemente. En cuanto al lugar, no hay problema alguno: tanto Mari como Nuzi están localizadas en áreas que representan una parte importante en las historias del Génesis. Pero la fecha es otra cuestión, pues generalmente se ha sostenido que estos paralelos fechan a los patriarcas entre los años 2000 y 1800 a. C., y los textos de Nuzi se remontan sólo hasta 1500-1400 a. C. Contra esto se ha argüido que costumbres como las descritas no existen porque sí, que tienen que haber existido mucho antes de que fueran fijadas por escrito, y que muchas de las prácticas sobre las que se llamó la atención fueron observadas probablemente durante todo el período que va desde el año 2000 hasta el 1200 a. C.

● Además, se da el caso de que los materiales de Nuzi han sido utilizados frecuentemente de manera muy selectiva. Por ejemplo, la esposa estéril que dio a su marido una esclava joven no era algo típico de la práctica general de Nuzi. La norma más evidente habría sido permitir al marido encontrar otra esposa. Existen más de 300 textos de Nuzi que tratan de los asuntos familiares, pero se han utilizado regularmente menos de media docena para reconstruir el contexto de los relatos del Génesis.

● Algunos de los textos de Nuzi han sido interpretados erróneamente con el afán entusiasta de encontrar paralelos con el Antiguo Testamento. Se dijo en un momento que aquéllos podían explicar por qué Raquel robó los dioses domésticos de Labán (Génesis 31, 17-21). Se supuso que la posesión de los mismos le concedería a ella determinados derechos a heredar. Es claro ahora que el «paralelo» de Nuzi no sugiere esto en modo alguno. Por supuesto, interpretar erróneamente un paralelo no priva de valor a los otros, pero esto nos recuerda las dificultades que implica el hacer atinadamente tales comparaciones. Parte de esta dificultad proviene de que los textos de Nuzi son documentos legales, mientras que las prácticas sociales y legales se describen en el Génesis sólo de manera incidental. En tales circunstancias, es demasiado fácil intentar, llenar lo que entendemos como una brecha forzando la evidencia externa para que concuerde, aunque pueda ser muy irrelevante.

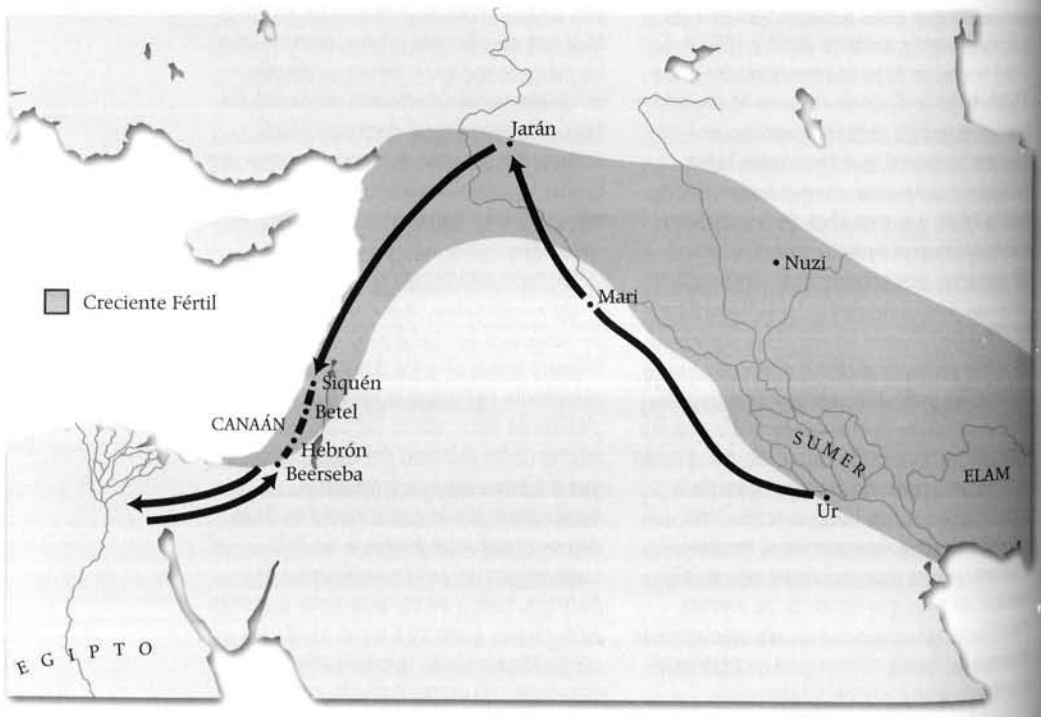
De todo esto resulta claro que algunos eruditos intentaron en el pasado afirmar demasiado, sobre todo en lo referente a las fechas precisas para los patriarcas. Pero es igualmente cierto que la forma de vida pintada en estos relatos del Génesis difiere mucho de las prácticas del Israel posterior, y que encierran algunas semejanzas significativas con lo que conocemos de la vida en el segundo milenio a. C. Toda comprensión del ambiente histórico de Abrahán, Isaac y Jacob debe tener presentes estos rasgos, y por esta razón muchos continúan pensando que esos relatos conservan una presentación bastante

en lugares especialmente sagrados. Estaba con ellos en los problemas de la vida cotidiana, ayudándoles a encontrar esposas o a tener hijos, y también haciendo frente a sus necesidades personales y emocionales más profundas. No es casualidad que, para estas gentes, la manera más natural de describir a Dios fuera la de llamarlo «el Dios de mi padre» (Génesis 26, 24; 31, 5.29.42.53; 32, 9; 46, 1.3; 48, 15; 49, 25; 50, 17), porque estaba tan unido a ellas como la propia familia. Efectivamente, en un sentido importante, él formaba parte de la misma, era su jefe y ellas eran sus hijos. A diferencia de quienes

¿Fueron Abrahán, Sara y su familia personajes reales? *(continuación)*

atinada de las actividades de aquellos personajes que ellos describen. Tal vez lo más que podemos decir con certeza acerca de los relatos de Abrahán es que sus viajes corresponden a los movimientos de población que tuvieron lugar en el «creciente fértil» a lo largo del bronce medio y tardío (aproximadamente 2000-1200 a. C.). Las tribus del desierto estuvieron inmigrando constantemente en el «creciente fértil» desde la periferia, y dentro de esta franja verde, algunas tribus concretas vagaban constantemente de un lugar a otro en busca de alimento y de agua para ellas misma' y para sus rebaños.

Los viajes de Abrahán y Sara.



llevaban una existencia más sedentaria, esas tribus errantes jamás tuvieron la tentación de concebir su fe en Dios como algo que había que encerrar en un templo o en algún otro lugar sagrado. Estaba con ellas y actuaba en su vida cotidiana allí donde se encontraran. Por esta razón, bastantes escritores posteriores llegaron a considerar a Abrahán como un ideal «hombre de fe». Este fue el gran legado de la generación patriarcal a la historia de Israel. Los patriarcas estuvieron profundamente comprometidos con la creencia de que la religión carece de valor si no puede hacer otra cosa que limitarse a producir una teología. Ésta tiene que ser relevante y clarificadora en las experiencias normales de la vida humana. En épocas siguientes, Israel sufrió con frecuencia la tentación de abandonar este ideal y de suponer que su Dios, al igual que los dioses de otras naciones, se daría por satisfecho con la ejecución superficial de los rituales religiosos. Pero siempre hubo alguien dispuesto a recordarle los ideales sostenidos por sus primeros antepasados cuando se embarcaron en una vida nueva y en un nuevo destino, fiando sólo en la promesa de Dios de guiarlos. Es por todo esto que, a pesar de que el comportamiento de Abrahán no fue siempre inmaculado, las generaciones siguientes pudieron llamarle «hombre de fe» (Hebreos 11, 17-19), pues tanto él como Sara encontraron su verdadero destino a partir de su entrega al Dios que conocían y adoraban.

El nacimiento de una nación

Este mismo tema encontró su expresión suprema en el evento único de su historia inicial y que Israel debía recordar con mayor ternura: la liberación de un grupo de sus antepasados de la esclavitud de Egipto, y que se ha dado en llamar «el éxodo». Hemos ido más allá del relato de la visita de Abrahán y Sara a Egipto, y nos adentramos en la vida de la familia de Jacob, su nieto. Como consecuencia de luchas incesantes y de envidias entre los componentes de la familia de Jacob, uno de sus hijos fue llevado a Egipto como esclavo (Génesis 37, 2-28). Pero después de muchas peripecias y desventuras, el infortunado José alcanzó inesperadamente un puesto importante en la sociedad egipcia. Al sobrevenir una gran hambre, el rey egipcio nombró al extranjero para supervisar el racionamiento de alimentos, y especialmente para controlar su distribución a aquellos miembros de tribus errantes que inevitablemente cruzarían la península del Sinaí para llegar a la tierra más próspera de Egipto (Génesis 41, 14-57). Y mientras desempeñaba este trabajo, los hermanos de José –que lo habían vendido hacía ya algunos años– se presentaron ante él en busca de alimentos, y no lo reconocieron. Tras largas pruebas y un verdadero examen de conciencia, José les reveló su verdadera identidad, y los hermanos, juntamente con su anciano padre, se reunieron con él y vinieron a vivir en Egipto (Génesis 42, 1-45, 28).

Un fresco egipcio pinta los trabajos de arar y de sembrar. Los israelitas abandonaban las regiones cultivadas alrededor del Nilo cambiándolas por un desierto donde el agua era escasa y no había cosechas.

Su prosperidad fue sólo pasajera. Jacob, José y todos los demás murieron muy mayores, pero a sus descendientes no les esperaba una vida muy feliz. Un nuevo soberano egipcio accedió al poder y no se sintió satisfecho con lo que veía: «Estos israelitas se están volviendo más numerosos y fuertes que nosotros» (Éxodo 1, 9). Y de esta manera, la familia de Jacob fue sometida gradualmente a la esclavitud, a la pobreza y a la desesperación. Es tentador situar el relato sobre José en tiempos del imperio de los hicsos en Egipto. Aquellos gobernantes tampoco eran egipcios, y por esta razón era más probable que ellos nombraran a un forastero como José para un puesto de cierta autoridad. Gran parte de los detalles del relato del Antiguo Testamento parece reflejar lo que sabemos acerca de la vida de Egipto en aquel tiempo, y la frase de Éxodo 1, 8, «el nuevo rey que no sabía nada de José», podría ser, quizás, una manera apropiada de describir a un rey egipcio de nacimiento que accedió al poder después de haber sido expulsados los hicsos.

Pero una vez más, el relato muestra las mismas atractivas pero esquivas características de los relatos sobre los ancestros: aun cuando se preserva un número suficiente de detalles históricos que dan al relato un aire de factibilidad histórica en el contexto egipcio, el Antiguo Testamento no tiene realmente interés en ellos sino en presentar escenas más personales e íntimas. Así, aun reconociendo que este período de esclavitud fue un mal real, constituyó también la fuente de una gran victoria: cuando la opresión de los esclavos se hizo mayor, la necesidad de liberación creció con más fuerza. Una liberación que era un sueño imposible, pero que terminó por convertirse en realidad a través de la dirección carismática de un hombre llamado Moisés. Aunque su nombre era egipcio (Éxodo 2, 1-10) y había sido educado como tal, Moisés procedía de una familia

israelita. Indudablemente, estaba familiarizado con la vida y la cultura egipcias. Algunos han sugerido que estuvo influido profundamente también por la religión de Egipto, ya que el faraón Akenatón –reinó entre 1369-1353 a. C.– había sido un adorador fanático de un dios único, el dios-sol (Atón). Y también Moisés estuvo entregado al servicio de un Dios único. Es verdad que existen semejanzas entre el atonismo y la religión de Moisés: al igual que el Dios de Moisés, Atón es descrito como «el dios fuera del cual no hay otro». Los adoradores de Atón pusieron también gran énfasis en las enseñanzas de su dios, lo mismo que Moisés enfatizó más tarde la importancia de la Torá. Además, partes de un antiguo himno (Salmo 104) en alabanza de los milagros de la creación utilizan un lenguaje similar al de un himno egipcio al sol, atribuido a Akenatón. Pero la utilización de igual lenguaje y de imágenes semejantes en el culto fue algo común a lo ancho y largo del mundo antiguo, y también bastantes eruditos opinan que el himno de Akenatón se basó, a su vez, en otra pieza de poesía religiosa que tuvo su origen en Canaán. Lo que Moisés enseñó a los esclavos de Egipto tiene bastantes rasgos distintivos que no se encuentran en la religión egipcia. Al igual que los patriarcas, Moisés conoció a Dios, que no era simplemente una manifestación del mundo de la naturaleza, sino el Dios que controlaba el mundo y que podía ser conocido de manera personal. El origen de la fe de Moisés no está en Egipto, sino en los desiertos de la península del Sinaí. Después de retirarse de la sociedad egipcia, Moisés fue a una región donde encontró a Jetró, jefe de una tribu nómada. Se casó con su hija y cuidó de sus ovejas. Y precisamente realizando esa tarea encontró a Dios. Estando de pie junto a una zarza que ardía y parecía incombustible, «el dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob» (Éxodo 3, 1-10), encargó a Moisés que liberara a los esclavos de Egipto. Pero Moisés no quería ver ni a los egipcios ni a los esclavos. Finalmente, accedió a retornar a Egipto para tratar de persuadir al faraón para que pusiera en libertad a los israelitas. Llevaba también un mensaje para éstos. En su aflicción, ellos no siempre recordaron a Dios, pero ahora lo experimentarían por sí mismos de una manera nueva y dinámica, ya que Moisés trajo consigo una comprensión viva y más profunda de la naturaleza de Dios. Tenía que decirles a los esclavos en Egipto: «El que se llama Yo SOY me ha enviado a vosotros» (Éxodo 3, 14). Existen muchas cuestiones irresolubles sobre el significado preciso de este nombre personal divino, las cuáles serán estudiadas ampliamente más adelante. No hay una certeza absoluta de que los caracteres hebreos YHWH deban pronunciarse «Yahvé», aunque sí conocemos su significado: la explicación dada en Éxodo, esto es «Yo soy el que soy», constituye una declaración de que Dios es el creador y sustentador del mundo entero y de su historia. La obra de Dios comenzó en el pasado, sigue presente, y tiene un alcance futuro.

El éxodo

Al igual que ocurría respecto a las más antiguas historias, existe un acalorado debate sobre la naturaleza histórica del éxodo. Sin embargo, jamás hubo duda alguna –ya sea en la antigua fe israelita o en el marco del judaísmo– acerca de lo que Dios hizo en favor de los antepasados de Israel esclavizados en Egipto. En la fiesta anual de la pascua, que se ha convertido en parte central del judaísmo moderno, el niño judío pregunta acerca de su significado, y obtiene la respuesta tradicional siguiente:

> *«Éramos esclavos del faraón de Egipto, y el Señor nuestro Dios nos sacó de allí con mano poderosa y brazo extendido. Y si el Santo por excelencia, ¡loado sea!, no hubiera sacado de Egipto a nuestros antepasados, nosotros, nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos seríamos todavía esclavos en Egipto. Así, aunque todos nosotros fuéramos sabios, llenos de conocimiento... estaríamos aún bajo el mandamiento de recordar el relato de la salida de Egipto, ¡tanto más loable es él!»*

La fabricación de ladrillos no ha cambiado mucho en Egipto desde los días de la esclavitud de Israel. A los israelitas se les obligaba a hacer ladrillos sin paja.

Encontraremos siempre, ya desde los estratos literarios más antiguos del Antiguo Testamento, la firme convicción de que en esos acontecimientos actuó Dios mismo en favor de su pueblo. Los israelitas no escaparon por su esfuerzo propio, ni siquiera porque ellos tenían mérito especial alguno, sino sencillamente porque el Dios del que habló Moisés decidió, por alguna razón inexplicable, redimirlos. Como hemos de ver, se da un gran debate sobre el significado histórico de esto, aunque no es ésta la clase de relato que una nación orgullosa inventaría para explicar sus orígenes si no estuviera basada en los hechos. Hay otros pasajes del Antiguo Testamento que apuntan a que Israel era originalmente una amalgama de pueblos procedentes de varios contextos raciales y culturales, aunque se confiere al evento del éxodo, y particularmente a sus protagonistas, el carácter central en tanto que sublime ilustración de la especial relación con Dios. La escapada no se produjo gracias a su esfuerzo, pues habían interiorizado la opresión hasta tal punto que eran incapaces de percibir una vid en libertad. Tampoco puede decirse que sirvieran a una causa especial, ya que el mundo de entonces estaba repleto de pueblos o grupos étnicos que sufrían la opresión de los más poderosos. Por eso, cuando el pueblo reflexionó más tarde sobre la experiencia formativa de su nación, no le quedó más alternativa

Probable ruta del éxodo

que una conclusión: todo había ocurrido porque el Dios del que Moisés había hablado, por alguna razón inexplicable, les había escogido para liberarlos.

El relato de esta liberación trascendental tiene todos los componentes de un gran poema épico. Los esclavos se van secretamente en plena noche sólo para ser perseguidos por los ejércitos egipcios. Justamente cuando están a punto de ser alcanzados, atrapados por un tramo de agua, una vía milagrosa se abre ante ellos y los esclavos logran pasar al otro lado, mientras que el ejército perseguidor perece en medio de las olas (Éxodo 12, 1-51; 13, 17-22; 14, 1-15, 27). Guiados por Moisés, se ponen en marcha hacia el

desierto del Sinaí, hacia su primera y suprema meta: el monte Sinaí (Éxodo 16-18). Resulta difícil obtener claridad acerca de la localización actual de los acontecimientos. Por ejemplo, el cruce de las aguas se ha fijado tradicionalmente en algún punto del mar Rojo. Pero el Antiguo Testamento no hace esta identificación. Los términos hebreos hablan de un «mar de las cañas», que sería un nombre inverosímil para el mar Rojo. En cualquier caso, el área de Gosén, donde vivieron los esclavos, se encontraba mucho más al norte que el mar Rojo, probablemente en las proximidades de la ciudad de Avaris. Por consiguiente, es posible que las aguas que se dividieron para permitir el paso de los esclavos se encontraran en algún punto de la región de lo que es ahora el canal de Suez.

La localización del monte Sinaí es también cuestionable. Tradicionalmente se lo ha fijado en el sur de la península del Sinaí, en el lugar llamado ahora Jebel Musa. Pero, dado que a Jetró, el suegro de Moisés, que era madianita, se le asocia claramente con esta montaña, algunos han sugerido que ésta podría estar situada mucho más al este, al otro lado del golfo de Aqaba, que era la región de los madianitas (Éxodo 3, 1; 18, 1-12). Otros han sugerido que al Sinaí debería situársele en Jebel Hilal, justo al sur de Palestina, ya que los

Las montañas del Sinaí, en las que se forjó la alianza de Israel con el Señor, su Dios.

esclavos que huyen tienen un encuentro con los amalecitas, y éstos vivían mucho más al norte del emplazamiento tradicional (Éxodo 17, 8-16). Es difícil, sin embargo, localizar la montaña por estos medios, pues estas otras tribus eran nómadas y se les podría haber encontrado casi en todas partes. No es improbable, ciertamente, que un grupo como el descrito por el Antiguo Testamento se hubiera dirigido hacia el sur en su huida de Egipto, en lugar de dirigirse directamente hacia el este, ya que las principales vías entre Egipto y Canaán eran patrulladas constantemente por guarniciones egipcias, mientras que la única actividad en el sur se centraba alrededor de algunas minas de cobre aisladas.

La alianza

El éxodo marcó precisamente el comienzo de los relatos, ya que sólo cuando los esclavos que huían alcanzaron el monte Sinaí apreciaron con toda claridad su impacto y su significado pleno. Como la salida de Egipto constituyó el núcleo de la posterior conciencia nacional de Israel, de igual manera los acontecimientos del monte Sinaí llegaron a ser un factor crucial en su visión religiosa. Efectivamente, allí, en una asamblea solemne, los esclavos escapados reconocieron su deuda con Yahvé y con su servidor Moisés, y se ofrecieron a servir y dar culto a Dios. La realidad de la experiencia no se puede encontrar en las descripciones dramáticas de la presencia de Dios sobre la montaña santa (Éxodo 19-24). Más allá de las plásticas y terribles descripciones de la presencia de Dios en la montaña sagrada que encontramos en esta narración, el punto neurálgico de este encuentro memorable fue el compromiso que Dios pactó con Israel y la obligación que éste se impuso como contrapartida. La preocupación y el cuidado de Dios a favor de su pueblo esclavizado habían actuado antes ya de que éste lo apreciara así. La huida de Egipto fue la culminación de los planes de Dios para con él. Y desde ese momento en adelante, la memoria del suceso trascendental y la respuesta del pueblo debían dominar la vida nacional de Israel. Y esto es lo que el Antiguo Testamento quiere dar a entender con «la alianza»: un acuerdo por el que los esclavos liberados se comprometían a recordar lo que Dios había hecho por ellos, a cumplir sus mandamientos y a servirle fielmente. Esos mandamientos son esencialmente exigencias morales, más que

exigencias sobre el cumplimiento puntilloso de ciertas obligaciones religiosas, como por ejemplo el culto. La tensión entre estas dos maneras de entender la espiritualidad se extendió a lo largo de la historia posterior de la nación, pero según el Antiguo Testamento la honestidad, la verdad y la justicia son mucho más importantes para Yahvé que la realización mecánica de ritos religiosos. Estos valores compendiados en los diez mandamientos (Éxodo 20, 1-17) y constituyen el fundamento básico de toda la sociedad del futuro Israel.

Bastantes especialistas del Antiguo Testamento han supuesto con frecuencia que los altos ideales morales relatados en el Éxodo y en otros lugares son demasiado sofisticados como para haber tenido su origen en la época primitiva de Moisés, de modo que habría que buscar sus orígenes en un estadio tardío de la historia de Israel –desde luego posterior ya a los profetas–, y cuyos valores ético-religiosos serían retroproyectados a los antiguos relatos que se van

El arca de la alianza

Según el Antiguo Testamento, las realidades espirituales de esta relación de alianza se expresaron en el culto de Israel a Dios ya en el desierto. El culto se realizaba en un santuario-tienda especial, llamado con frecuencia «tabernáculo». El punto central era una caja de madera llamada «El arca de la alianza». Al igual que similares «cajas sagradas» en Egipto, estaba decorada con símbolos religiosos y recubierta de oro. Naturalmente, tenía que ser portátil, y estaba equipada con anillas por donde pasaban las barras para su transporte a hombros. Según una de las piezas poéticas más antiguas del Antiguo Testamento, el arca portátil representaba simbólicamente la presencia de Dios con los esclavos que habían huido (Números 10, 35-36). Yahvé no era un dios al que se pudiera pintar como a un ídolo, pero el arca era una especie de trono visible para el Yahvé invisible, un recuerdo simbólico de los acontecimientos centrales del monte Sinaí. Dios estaba con su pueblo, y sólo él tenía que ser su guía. En realidad, la conexión con los acontecimientos aliancistas era en cierto modo de índole material, ya que, según algunos pasajes del Antiguo Testamento, el arca contenía las tablas sobre las que se grabó la alianza pactada (1 Reyes 8, 9).

A medida que fue pasando el tiempo, el arca adquirió una mayor importancia. La suerte de los primeros reyes de Israel Saúl y David, dependió del trato que ellos dispensaron al arca. Saúl la menospreció, y fue rechazado. David la respetó, y tuvo éxito en la política. El arca llegó a desempeñar también un papel importante en el culto del templo de Jerusalén. La poesía religiosa del Salmo 132 sugiere que, en una ceremonia de renovación de la alianza, el arca habría sido exhibida por las calles de la ciudad, retornando al templo como señal de la presencia renovada y permanente de Dios con su pueblo. Otros salmos reflejan también su puesto importante en el ritual del culto del templo, aunque no siempre la mencionan indicando su nombre. Bastantes estudiosos de la Biblia creen que cuando el Antiguo Testamento utiliza el título «el Señor de los ejércitos» se trata, en realidad, de una referencia a la presencia de Dios simbolizada en el arca. Parece que otros términos tales como «gloria» han sido usados regularmente para referirse a ella (por ejemplo 1 Samuel 4, 21-22). El Antiguo Testamento no hace alusión alguna a la suerte última del arca. Fue sin duda uno de los objetos religiosos que los reyes de Judá introducían y sacaban del templo según cambiaban sus fidelidades religiosas. Pero desapareció todo vestigio de ella después de la invasión de Nabucodonosor II en el año 586 a. C.

incorporando a lo que acabará siendo el canon bíblico. El primer gran proponente de este planteamiento fue Julius Wellhausen, gran especialista alemán del Antiguo Testamento en el siglo XIX. Durante la segunda mitad de ese siglo, recibió mucho apoyo la visión evolucionista de la historia, que equiparaba el desarrollo moral de la raza humana con la evolución biológica, concluyendo que dicho proceso va de un estadio primitivo simple a otro estadio de actitudes morales mucho más complejas. Puesto que los profetas manifiestan una elevada sensibilidad moral, por definición se afirma que las generaciones anteriores debieron operar sobre supuestos y conceptos mucho más primarios. Sin embargo, esta suposición se vino abajo a principios del siglo XX con la brutalidad humana desplegada en la Primera Guerra Mundial, y seguidamente con el horrible Holocausto Nazi, mostrando ambos acontecimientos que también una sociedad sofisticada puede fácilmente actuar de forma bárbara. Por otro lado, un mayor conocimiento de las antiguas civilizaciones acadia, sumeria, egipcia y otras más pone de relieve que alcanzaron un alto nivel moral, y gran parte de la ley civil (casuística) del Antiguo Testamento tiene gran semejanza con los conceptos de justicia que se remontan al menos hasta el código de Hammurabi, rey de Babilonia (hacia 1700 a. C.).

La forma de la alianza

La idea general de una «alianza» no fue exclusiva del Israel primitivo. Las alianzas regulaban todo tipo de comportamiento en el mundo antiguo, especialmente las relaciones internacionales. Cuando nos fijamos detenidamente en la estructura de la alianza concluida entre Israel y su Dios en el monte Sinaí, podemos ver numerosas semejanzas con otros documentos legales del Bronce Tardía (1550-1200 a. C.). Uno de los ejemplos más claros de esta forma legal se encuentra en una serie de tratados relacionados con el imperio hitita. Esos tratados definen claramente las obligaciones de los pequeños estados que se anexionaron los hititas, por ser más poderosos. Naturalmente, la materia de tales tratados era de carácter político. Pero no sólo los hititas utilizaron estas formas legales, sino también otras naciones. Lo interesante de ellas para nosotros es su semejanza con la alianza del Antiguo Testamento. Los convenios civiles de alianza tienen generalmente algunos elementos que se encuentran también en el Antiguo Testamento:

- **Introducción del interlocutor.** En un tratado político, el rey se presenta citando su nombre, al igual que Dios lo hace en la introducción a los diez mandamientos (Éxodo 20, 1).
- **Contexto histórico.** El rey recuerda entonces a la otra parte lo que él ha hecho en su favor, generalmente por una intervención militar de algún tipo. En el Antiguo Testamento, Dios recuerda a su pueblo su liberación de Egipto (Éxodo 20, 2).
- **Exigencias.** Vienen a continuación las obligaciones que el rey impone a la otra parte. En un tratado político, serían normalmente de carácter militar. En el Antiguo Testamento son las exigencias de la Ley (Torá).
- **El documento.** Después se procuraba que el tratado fuera fijado por escrito y depositado en un lugar adecuado para ser leído en determinadas fechas. No hay tal provisión ligada estrechamente con los diez mandamientos en el Éxodo, pero existen instrucciones similares en el Deuteronomio 27, 1-8.
- **Testigos.** Se convocaba a testigos para sellar la alianza; generalmente, los dioses de

Algunos eruditos opinan que los orígenes de las leyes religiosas y las obligaciones morales más propias del Antiguo Testamento (conocidas por el nombre de «ley apodíctica») pueden también ser rastreados en un estadio muy antiguo. Siguiendo los hallazgos del erudito escandinavo Sigmund Mowinckel y del alemán Albrecht Alt, se afirma hoy que un aspecto importante de la vida religiosa de Israel era una fiesta que se celebraba anualmente en otoño, en la que se conmemoraba y renovaba la alianza entre Dios y su pueblo. En esta ocasión se recordaba al pueblo lo que Dios había hecho en su favor y las obligaciones que él le había impuesto. El pueblo, a su vez, renovaba su lealtad. Se ha dicho que los diez mandamientos y otras leyes relacionadas con ellos en el Éxodo se recitaban en tales ocasiones (Josué 24). Y dado que esta evidencia a favor de tal ceremonia de renovación de la alianza se remonta hasta fechas tempranísimas de la historia de Israel, tenemos toda la razón para suponer que los altos ideales encontrados allí y la base de la alianza sobre la que reposan se remonta hasta el período inicial de la experiencia de Dios por parte de Israel.

A la tierra prometida

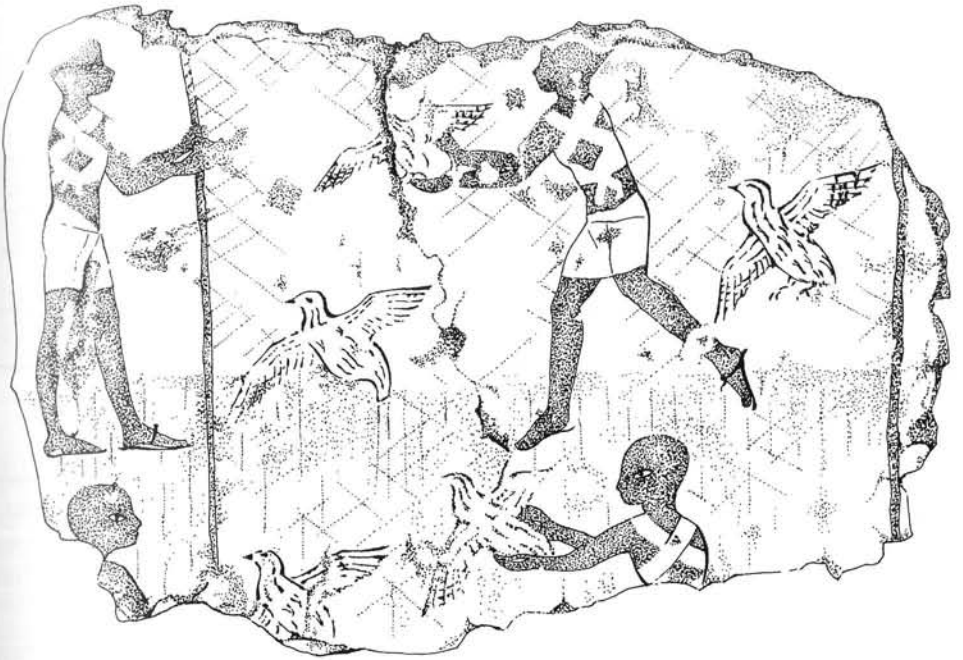
La mayor parte del material narrativo de los libros de Éxodo, Números y Deuteronomio está ambientado en el contexto de un pueblo de esclavos liberados que emprende una larga travesía por el desierto que va desde Egipto hasta la tierra de Canaán en la que se asentaría. Como ocurría con otros aspectos de las más antiguas historias de la nación, también este material fue editado en su forma actual muchos

La forma de la alianza *(continuación)*

ambos estados. En el Antiguo Testamento encontramos numerosos ejemplos de testigos de la alianza. Según Éxodo 24, se levantaron doce pilares, probablemente con este fin; y en la ceremonia de la alianza recordada en Josué 24 se erigió una gran piedra para que sirviera de testigo (Josué 24, 25-28).

● **Maldiciones y bendiciones.** Se invocaban sobre los que rompieran el tratado o fueran fieles a él. Dentro del Antiguo Testamento, encontramos toda una serie de tales maldiciones y bendiciones (Deuteronomio 27, 11-28, 68).

No se sugiere que se utilizara deliberadamente un documento de este tipo para elaborar la alianza entre Yahvé e Israel. Existen muchos problemas a la hora de trazar la relación exacta entre la alianza hecha en el monte Sinaí y esas formas de alianza usadas en la esfera política. No resulta difícil localizar de alguna manera en el Antiguo Testamento todos los elementos de la alianza formal civil, pero no hay un solo contexto que los contenga. Tenemos que recordar que Israel pactó una alianza con su Dios, no con un gobernante militar, y esto debió añadir un elemento distintivo a su interpretación de la alianza. Con todo, también existen indicios de que conocían esta forma política de la alianza, pues Israel estableció posteriormente un tratado de esta índole con los gabaonitas (Josué 9). Además, el que los sucesos del monte Sinaí se articularan y preservaran en una forma de expresión que tuvo un uso tan extendido en el Bronce Tardío –que es sin lugar a dudas el período en el que surge Israel—, no nos permite buscar para el origen de la fe distintiva de Israel una fecha muy posterior a los propios orígenes de su conciencia nacional.



En su travesía por el desierto, los israelitas se encontrarían con bandadas de codornices migratorias que les servirían de alimento. También los egipcios comían codornices, como ha quedado testimoniado en este fresco de hombres cazando aves con redes.

siglos después desde una óptica política y espiritual distinta. Con todo, sí hay en esas narraciones indicios del tipo de desafíos que tendrían que afrontar en su tiempo. Como cualquier nación incipiente, estaba constituida por una abigarrada banda de refugiados, a la que se juntarían otros pueblos en su escapada de Egipto, y cuyos primeros eventos significativos transcurren en el Monte Sinaí, donde dicha abigarrada banda será forjada para convertirse en el núcleo de una única nación. Su marcha a través del desierto les iba a resultar peligrosa, pues los refugiados tenían que sufrir en sí mismos la totalidad de las implicaciones que los sucesos del monte Sinaí tuvieron en su vida cotidiana. Además, entraron en conflicto con otros muchos grupos de nómadas errantes que, al igual que ellos, esperaban establecer una patria permanente. Pero no son estos eventos políticos o las escaramuzas militares las que ocupan la atención del relato. Por el contrario, su elemento aglutinador es la fe de Moisés y su férrea voluntad. Aunque personalmente él no vivió lo suficiente para poner sus pies en la tierra que se convertiría en el hogar nacional de su pueblo, jamás puso en duda el resultado final de su lucha. Al igual que Abrahán y antes de él, estaba convencido de que la dirección de su propia vida y el futuro de los esclavos rescatados y de sus descendientes no quedaba a merced de impersonales fuerzas políticas y sociales, sino que se hallaba bajo el control de un Dios amoroso y omnipotente: «Pueblo de Israel, no hay otro dios semejante a tu Dios... No hay otro como tú, pueblo salvado por el Señor. El Señor mismo es tu escudo y tu espada, para defenderte y para darte la victoria» (Deuteronomio 33, 26-29).

Datación del éxodo y de la conquista de Canaán

En la actualidad, el nacimiento de Israel como nación es una de las cuestiones más candentes de la erudición del Antiguo Testamento. Son muchos los puntos de vista, y algunos abiertamente confrontados. Hay quienes, con total confianza, basan sus investigaciones en las narraciones bíblicas sobre el éxodo y la conquista; otros, por el contrario, descartan por completo el valor histórico de tales narraciones argumentando que son una creación muy posterior, en concreto, de la dinastía davídica que pretendía así establecer un largo historial familiar que legitimara su trono. Entre ambos extremos, el espectro de opiniones es muy amplio. No resulta, pues, fácil abordar la cuestión, y de hecho algunos especialistas lo consideran una pérdida de tiempo. Desde luego, los asuntos involucrados en la cuestión son complejos, y en particular hay mucha confusión en un tema tan fundamental como el de la conquista. Este última tema será tratado en el capítulo siguiente. En este capítulo nos limitaremos al tratamiento de los datos que tienen relevancia para la datación del éxodo.

Los intentos de datación del éxodo abarcan desde el tercer milenio a. C. hasta el siglo XI a. C., si bien tres han sido las posibilidades que han recibido mayor apoyo de los especialistas:

- Algunos autores sitúan el éxodo en la mitad del siglo XVII a. C., cuando los hicsos fueron expulsados de Egipto. Esta opinión se remonta ya al historiador judío Josefo, del siglo I de nuestra era, para quien ambos eventos coincidían (Contra Apion 1.16). No cabe duda de que éste es el único gran movimiento migratorio de un pueblo asiático que saliera de Egipto en dirección a Canaán. A pesar de su atractivo, se justifica difícilmente debido a que supondría un lapso de tiempo de 400 años para la aparición de los primeros indicios de la existencia de un estado israelita en tiempos de Saúl y David.
- Otros autores han seguido la cronología que se puede reconstruir a partir de la propia Biblia, concluyendo que la fecha del éxodo ronda el 1440 a. C. Pero también esta propuesta es difícil, debido sobre todo a las dificultades de correspondencia entre esta fecha y los datos arqueológicos más firmes sobre los orígenes de Israel. Además, ello supondría un lapso excesivamente largo para el período de los jueces.
- La fecha que más amplio apoyo ha recibido sitúa el éxodo entre 1280 y 1240 a. C. Es la que mejor concuerda con los datos arqueológicos, y también responde a lo que conocemos sobre los movimientos poblacionales y el surgimiento de nuevos asentamientos no sólo en Canaán, sino también en la región oriental del río Jordán.

Las evidencias cronológicas manejadas para establecer una fecha plausible para el éxodo se clasifican en tres categorías: el material bíblico, antiguos documentos y hallazgos arqueológicos de Canaán. Lamentablemente no siempre apuntan en la misma dirección, explicándose así que surjan opiniones tan variadas.

Cronología del Antiguo Testamento.

Según 1 Reyes 6, 1, Salomón comenzó a construir el templo de Jerusalén en el cuarto año de su reinado, del que se dice que es el año «cuatrocientos ochenta después que el pueblo de Israel abandonó Egipto». Contando desde el tiempo de Salomón, esto nos da casi exactamente la fecha del 1440 a. C. para el éxodo. A primera vista, esto puede parecer claro y decisivo, pero hay que considerar otros datos:

- Si sumamos los sucesivos períodos de gobierno de los diversos jueces, el tiempo entre el éxodo y Salomón es como mínimo de 554 años. Por supuesto que no conocemos con seguridad si los jueces vinieron uno tras otro en sucesión cronológica. Dado que fueron principalmente jefes locales, hubo quizás bastante de ficción cronológica al datarlos, y en este caso, el período de tiempo podría haber sido más breve de lo que aparece a primera vista. Además, el período de cuarenta años figura con frecuencia en estos relatos, y este espacio de tiempo se utilizó convencionalmente en el Antiguo

Testamento para indicar una generación. Es posible, pues, que jamás pretendiera ser una medida de tiempo muy precisa.

● Al final del libro de Rut, la genealogía de Salomón lo separa de Najsón, su antepasado, que vivió en los tiempos del Éxodo (Números 1, 7), sólo seis generaciones. Esto equivaldría normalmente a unos 200 años, aunque aquí, como en otras listas de antepasados bíblicos, pudo haber sido omitida alguna generación.

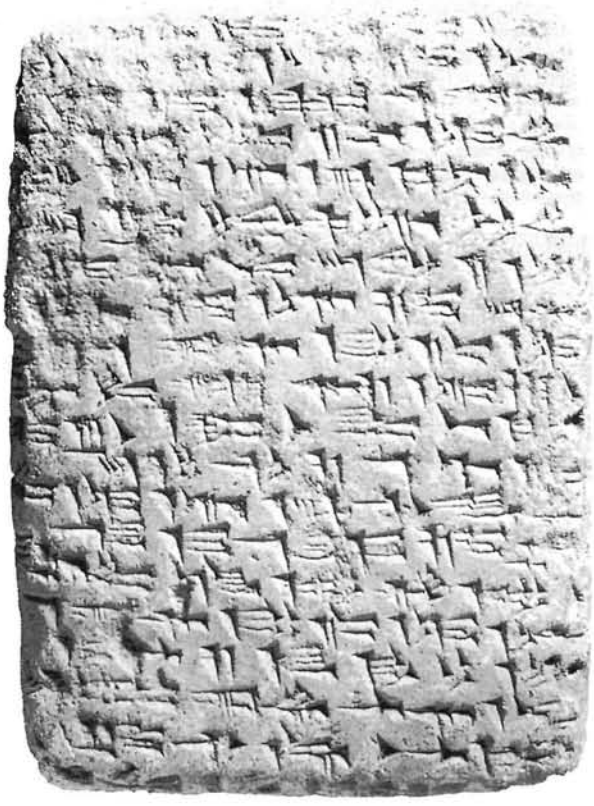
● Según Éxodo 12, 40, las tribus israelitas abandonaron Egipto después de haber vivido allí durante 430 años. Si suponemos que el éxodo tuvo lugar hacia el año 1250 a. C., eso significaría que José fue a Egipto en tiempo de los hicsos. Tampoco éstos eran egipcios de nacimiento, y de ahí que accedieran con mayor facilidad que los nativos a favorecer a una persona como José. Pero si fechamos el éxodo en el año 1440 a. C. y sumamos a esto los 430 años de permanencia de Israel en Egipto, tendríamos que asignar a José una fecha anterior a la que la mayoría de los eruditos fijan para Abrahán. Una vez más, encontramos aquí un elemento de duda, ya que los Setenta incluyen en esos 430 años la estancia de los israelitas en Egipto y el tiempo que estuvieron en Canaán antes de emigrar a ese país.

Así, lo más que podemos concluir basándonos en los datos del Antiguo Testamento, es que resulta muy difícil tomar la afirmación de 1 Reyes 6, 1 al pie de la letra. También podría suceder que jamás pretendieran tomarlo como una afirmación cronológica en sentido estricto, porque 480 equivale a 12 x 40, lo que podría indicar 12 generaciones, o simplemente un tiempo muy largo. Si entendemos esa figura en este sentido, la mayoría de las restantes fechas bíblicas parecen favorecer entonces un éxodo en algún momento del siglo XIII.

Antigua documentación extrabíblica

Hemos mencionado ya brevemente estos documentos: series de tablillas en escritura cuneiforme, casi siempre en una forma de acadio, la lengua diplomática de entonces. Datan de comienzos del siglo XIV y fueron escritas por diversos gobernantes en Canaán y Siria al faraón Akenatón (1369-1353 a. C.) y a su predecesor Amenofis III (1398-1361 a. C.). Se lamentan sobre todo de las actividades de grupos de personas llamadas «habiru», actividades semibélicas que creaban tensiones y disturbios a lo largo y ancho de toda el área. Los nombres «habiru» y «hibri» (hebreo) tienen seguramente conexión lingüística, pero sería simplista establecer una identificación entre estos grupos y los primeros relatos sobre la vida de Israel en Canaán. Una de las cartas describe a los «habiru» como antiguos esclavos, pero el cuadro general es que se trataba de clases sociales marginales de Canaán, en torno a las cuales bien se pudieran haber agrupado otros pueblos con la finalidad de instigar una revolución social. Como veremos al tratar los libros de Josué y Jueces, éste pudo

Las cartas de Amarna, tablillas en escritura cuneiforme, ofrecen la evidencia de un período de inestabilidad en las relaciones entre Egipto y sus vecinos en los años anteriores al asentamiento por Israel en ese país.



Datación del éxodo y de la conquista de Canaán *(continuación)*

ser el caso en las agitaciones sociales relacionadas con el nacimiento de la cultura israelita.

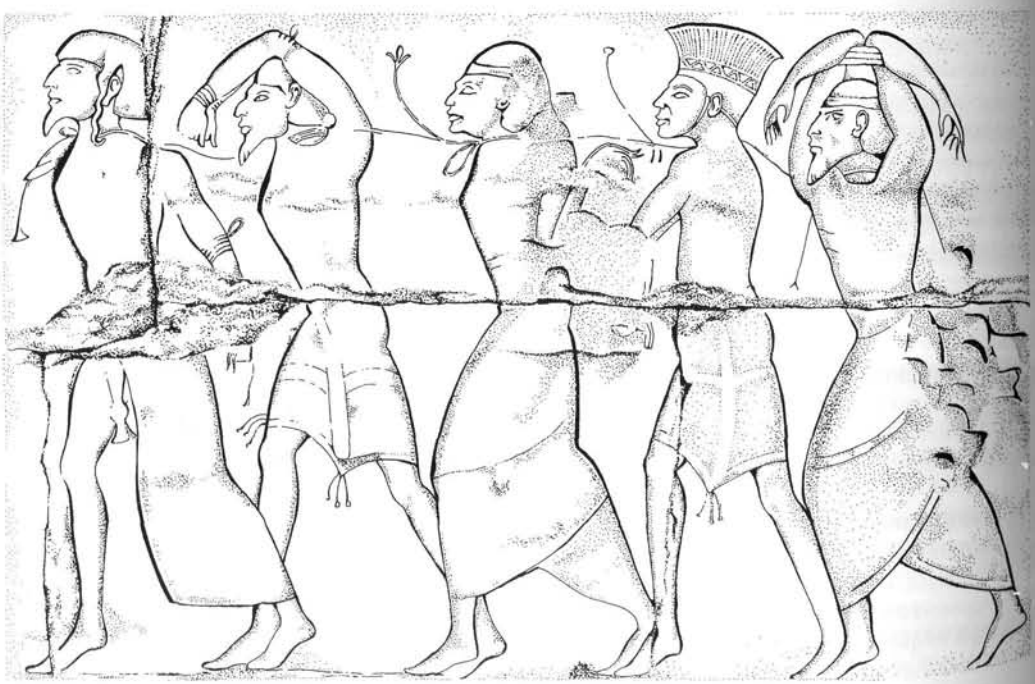
Los «sasu» son otro grupo de pueblos nómadas mencionados en diversos textos egipcios compilados entre 1500 y 1150 a. C. Más aún, su estilo de vida es descrito en términos evocadores del antiguo Israel según el Antiguo Testamento: saliendo de y entrando en Egipto, en unas ocasiones viviendo pacíficamente, y en otras enzarzados en escaramuzas bélicas, y siendo ocasionalmente capturados y hechos esclavos.

Bastantes autores han reivindicado que ambos —los «habiru» y los «sasu»—, o quizás uno de ellos, constituirían la base social de los grupos que más tarde formarían parte del antiguo Israel. Pero el valor de estos datos reside sobre todo en que ponen de relieve que los relatos bíblicos sobre el éxodo son el reflejo de lo que ocurría en las fronteras entre Egipto y Canaán en el Bronce Tardío. Así pues, estos documentos proporcionan apoyo para una datación del éxodo en el siglo XIII a. C.

Los datos arqueológicos

Pisamos terreno mucho más firme cuando nos adentramos en la afirmación de Éxodo 1, 11, de que «los israelitas edificaron las ciudades de Pitom y Ramsés para que sirvieran como centros de depósito al faraón de Egipto». Pitom era una ciudad antigua y su monumento más bello era un templo erigido por Ramsés II (1290-1224 a. C.). No hay certeza de que otro faraón anterior la construyera. A Ramsés hay que identificarla ciertamente con la capital de Ramsés II, construida por él en el emplazamiento de la antigua capital, Tanis, que fue la capital de los hicsos en el siglo que precedió a su expulsión en 1540 a. C.; pero los faraones de las dinastías siguientes fijaron su capital en Tebas (excepto Akenatón, que se alejó más aún de Tanis). Todo esto llevaría a fechar el éxodo en algún momento posterior al año 1290 a. C., y del reinado de un faraón posterior, Menefta, se deduce que no podría haber sucedido después del 1240 a. C., ya que, hacia el 1220 a. C., éste faraón relató un ataque a varios pueblos de Canaán, en el que menciona a «Israel» como parte de la población asentada en el país.

Este relieve del templo de Ramsés II representa a prisioneros de diferentes nacionalidades, proporcionando de este modo indicios de la amplia actividad militar de Egipto. De izquierda a derecha, aparecen un libio, un sirio, un hitita, un filisteo y otro sirio.

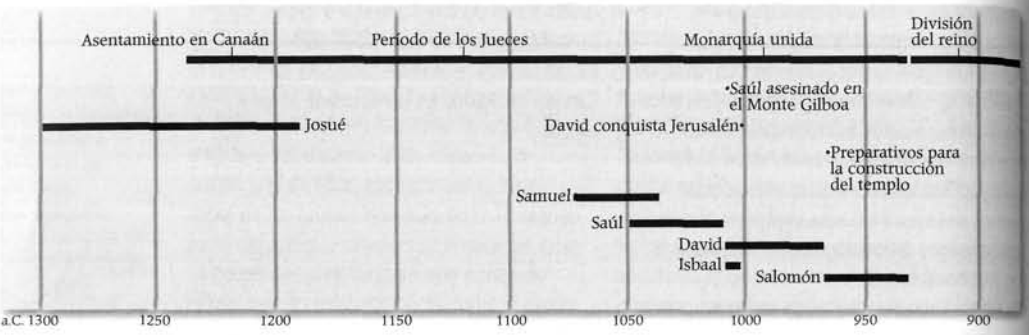


Por el contrario, los datos arqueológicos de Canaán son más inciertos, y su interpretación sigue estando sujeta a las manías y modas que imperan entre los investigadores. En el capítulo siguiente entraremos más de lleno en el tema, si bien aquí se presentan ciertos aspectos que tienen relevancia para la datación del éxodo:

- Hace tiempo, el argumento más sólido a favor de la datación del éxodo hacia finales del siglo XV a. C. era la conclusión del arqueólogo inglés John Garstang de que Jericó fue tomada por Josué no más tarde del 1400 a. C. Este arqueólogo excavó los restos de murallas y otros edificios que, en su opinión, probaban la verdad histórica del Antiguo Testamento incluso en sus más nimios detalles. Pero esta interpretación de los hallazgos arqueológicos no se adecúa a los hechos (cf. c. 3).
- Lo mismo vale para otros muchos lugares que han sido excavados. Se constata una vasta ola de destrucción a lo ancho de Canaán en el siglo XIII a. C., pero es bien poco lo que se puede relacionar con lo aportado por los relatos del Antiguo Testamento. Bastantes lugares testimonian una destrucción a raíz de la cual la cultura sofisticada de las ciudades-estado cananeas fue remplazada por un estilo de vida mucho más primitivo, y algunos especialistas la han identificado con los efectos de la invasión israelita. Pero, en realidad, esto no es tan sencillo, ya que no tenemos más fuente de información sobre la naturaleza de una cultura israelita típica en este período, que la suposición hipotética de que este estilo menos sofisticado era el estilo israelita. De cualquier manera, salvo algunas excepciones, las ciudades que más evidencian todo esto no son precisamente las más prominentes en los relatos del Antiguo Testamento.

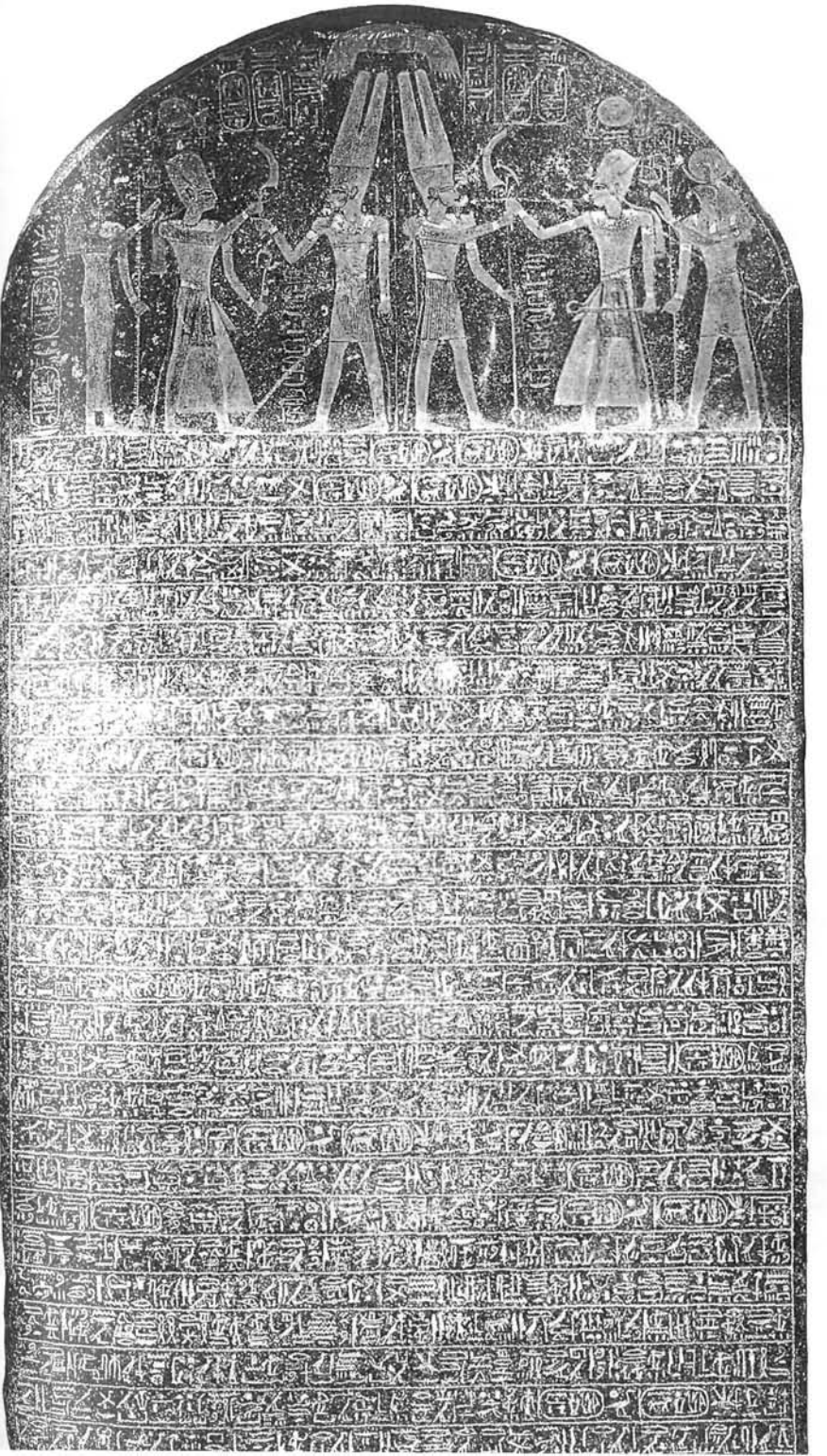
Tan grande es la multitud de conclusiones posibles extraídas de todos los datos expuestos, que lo único realmente seguro es que no podemos fechar el éxodo con certeza absoluta, aun cuando una mayoría de los eruditos se inclinaría por el siglo XIII. Tanta es la incertidumbre a este respecto, que muchos autores se preguntan si no se estará planteando mal la pregunta. En lugar de preguntarse por el evento de una conquista única, dicen, habría que preguntarse por otra posibilidad, a saber: o bien existió un único pueblo que experimentó el éxodo y aportó esta experiencia al conjunto del naciente Israel, o bien se dio todo un movimiento social de cambio en el propio seno de Canaán que culminó con la creación de Israel. No es posible contestar a estas preguntas a menos que relacionemos el éxodo con los relatos de conquista de Canaán recogidos en los libros de Josué y Jueces.

3 Una tierra que mana leche y miel



Canaán y su historia

El país de Canaán cuenta con una historia amplia e ilustre. Documentos descubiertos en Ebla, al norte de Siria, atestiguan la existencia de varias ciudades importantes allí ya en el año 2300 a. C., y se piensa que la ciudad de Jericó es la ciudad más antigua del mundo, remontándose su origen tal vez al año 9000 a. C. A lo largo de la mayor parte del segundo milenio a. C., había sido controlada por los egipcios, que actuaron sirviéndose de numerosos jefes locales. Relatos egipcios y hallazgos arqueológicos trazan un diseño de ciudades-estado intensamente pobladas, de manera especial en el centro de la región, que era más fértil. Cada ciudad era independiente, con tierra propia, lo que era suficiente para hacer frente a sus necesidades, y con sus propios jefes. La ciudad más próxima podía encontrarse a unos 5 kilómetros de distancia, y cada jefe local respondía directamente ante Egipto, y no ante sus vecinos. Esto constituía una parte importante de la estrategia egipcia. En efecto, la región de Canaán era un lugar estratégico para la seguridad política de Egipto. Las grande rutas comerciales que unían Egipto con los otros centros de poder en el mundo antiguo pasaban por Canaán. Y no es pura coincidencia que la mayor concentración de ciudades-estado pequeñas se encontrara a lo largo del camino de Egipto a Siria y Mesopotamia. En la región montañosa, la organización no era tan buena. Eran menos las personas que deseaban vivir en esa zona, y, además, una ciudad en las montañas necesitaba de mucha más tierra para ser autosuficiente. Por esta razón, siempre resultó más fácil para



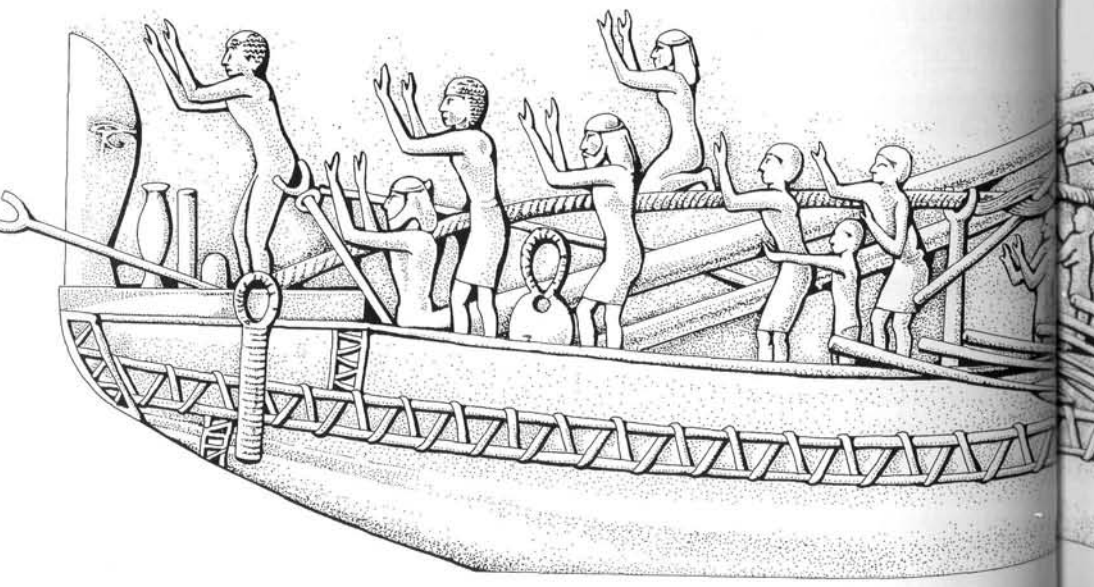
Este monumento de piedra (o «estela») fue erigido por el faraón Menefta de Egipto después de una expedición militar a Canaán. Su texto incluye la más antigua referencia a «Israel» fuera de la Biblia.

los pueblos nómadas moverse en estas áreas más remotas de la región.

Sin embargo, a finales del Bronce Tardía, el poder de Egipto decreció, y hacia el final del siglo XIII encontramos fuera de la Biblia la primera referencia a «Israel» como nombre de la nación. Después de una expedición militar a Canaán, el rey Menefta de Egipto (1213-1203 a. C.) erigió una estela como testimonio y relato de sus proezas. En su inscripción, Menefta presenta una relación de los pueblos cananeos que derrotó: «Ascalón ha sido vencido; Gezer ha sido capturado; Yanoam ya no existe; Israel ha quedado devastado y sin descendencia». La terminología de la inscripción es relevante para el conocimiento del incipiente Israel. El hecho de que Israel fuera enumerado junto a otros poderosos pueblos de Canaán indica que se trataba de una fuerza a tener en cuenta, y que militarmente hablando podría medirse con dichos pueblos, o incluso haber formado parte de alguna coalición anti-egipcia. Esta misma terminología nos descubre algunas sutiles diferencias entre los pueblos enumerados: Ascalón, Gezer y Yanoam aparecen como ciudades-estado fortificadas, mientras que Israel presenta una organización más laxa y un territorio sin lindes fijos.

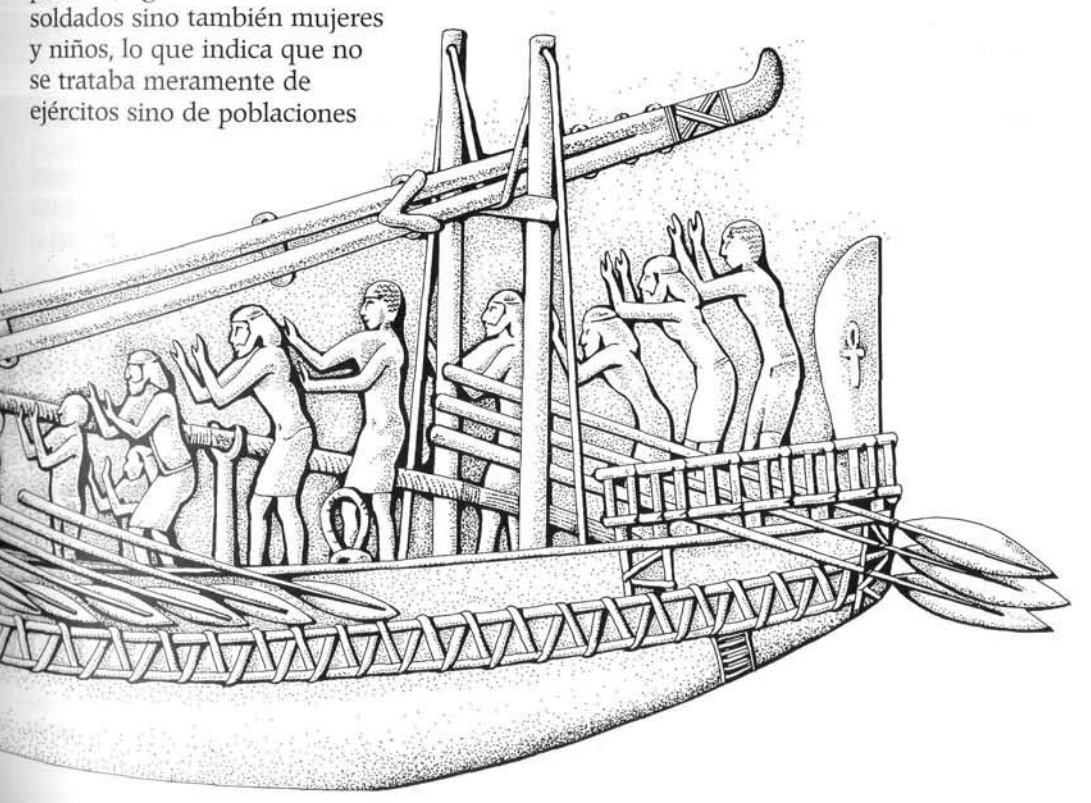
Los datos de esta inscripción se complementan con una serie de cuatro relieves bélicos del templo de Karnak que describen las mismas tres ciudades-estado y el «pueblo» de Israel. Con anterioridad se pensaba que eran obra de Ramsés II, pero actualmente son considerados obra de Menefta. Se trata pues de la representación visual más antigua de los israelitas, y resulta muy interesante que estos aparezcan vestidos con exactamente las mismas ropas que los

Muchos siglos antes de la aparición de Israel en Canaán, Egipto ya acostumbraba a hacer incursiones contra otros pueblos de los que tomaba cautivos. Este relieve del templo de Abusir muestra un barco oceánico egipcio cargado de prisioneros sirios. Los mástiles han sido abatidos y trincados, y los tres timones han sido levados.



otros cananeos, y no como los nómadas «sasu», de lo que se deduce que, al menos estos israelitas en particular, no eran trashumantes sino pobladores cananeos.

Sucesos posteriores demostraron que el optimismo de Menefta era injustificado. Efectivamente, el poder de Egipto en el área se hundió rápidamente, y la fuerte alianza de las ciudades-estado cananeas, respaldada por Egipto, comenzó a perder empuje. En breve espacio de tiempo, el país cayó en manos de cuatro o cinco grupos independientes, todos ellos recién llegados. Israel fue ciertamente uno de esos grupos. Otro fueron los filisteos. Algunos documentos egipcios hablan de la llegada de, al menos, dos oleadas distintas de los «pueblos del mar» durante los siglos XIII y XII. Estos estaban constituidos por varios grupos de emigrantes que amenazaban el dominio de Egipto sobre la región. Entre la segunda oleada, los filisteos se destacan de modo particular del resto de pueblos que la conformaban (Tjeker, Shekelesh, Denyen y Weshnesh) y que no figuran en el Antiguo Testamento. Al parecer, todos estos grupos estaban relacionados y procedían de Creta y el área del Mar Egeo al este de Grecia, habiendo sido reclutados como mercenarios para fortificar y defender las ciudades cananeas. En una inscripción hierática de Ramsés III (1198-1167 a. C.) que representa a estos pueblos, figuran no sólo soldados sino también mujeres y niños, lo que indica que no se trataba meramente de ejércitos sino de poblaciones



que buscaban un nuevo hogar donde vivir. La Biblia indica que, con el tiempo, los filisteos se convertirían en los mayores competidores de Israel en su lucha por controlar el mismo territorio, aunque se asentaron principalmente a lo largo de las zonas costeras. Aquí adoptaron la organización política de sus predecesores, estableciendo cinco ciudades-estado: Gaza, Ascalón, Asdod, Ecrón y Gat, y tal vez dieron su nombre a la totalidad de la región (Palestina). Sin embargo, en los orígenes no fueron más que uno de los grupos étnicos –en el que se incluye Israel– en lucha por asentar un pie sobre Canaán, de modo que es incluso posible que algunos de los que formaban parte de los «pueblos del mar» se unieran a lo que más tarde se convertiría en Israel, ya que parece factible que éste estuviera conformado por una diversidad de pueblos.

Cabe señalar que el incipiente estado de Israel marcó unas características distintivas precisamente respecto a su concepto de estado. Bajo el antiguo régimen de Canaán, el poder político iba acompañado por la posesión de una ciudad. Esto significaba que el poder real estaba siempre en manos de unos pocos privilegiados. Pero la alianza hecha en el monte Sinaí dio a Israel una comprensión diferente de la sociedad humana, en la que las estructuras de clase no jugaban papel alguno. Nadie tenía derecho a reclamar una posición de superioridad, ya que todos habían sido esclavos al mismo tiempo, y lo único que les convirtió en nación fue la inmerecida generosidad de Dios. La identidad nacional de Israel estaba basada firmemente sobre su comprensión de la naturaleza de Dios, lo que tendría consecuencias de largo alcance no sólo durante el primer período de su historia, sino a lo largo de toda su existencia como nación, pues significaba que todos los elementos de su población (las tribus) tenían la misma importancia, y su responsabilidad última debía responder no ante una estructura de poder centralizado, sino solamente ante Dios.

El surgimiento de Israel

Todos estos cambios en la vida política de Canaán están bien documentados por relatos egipcios y por hallazgos arqueológicos en diversos emplazamientos a lo largo y ancho del país. Aproximadamente entre 1400 y 1200 a. C., se produjeron cambios radicales. El poder de Egipto declinó y la cultura relativamente avanzada de las ciudades-estado cananeas fue remplazada por un modo de vida menos sofisticado. Al final de este período, Israel había emergido como una fuerza con la que había que contar. Todo esto es claro, pero cuando tratamos de descubrir exactamente cómo tuvieron lugar estos cambios, nos encontramos inmediatamente con uno de los temas más complejos del estudio del Antiguo Testamento. Efectivamente, no hay consenso generalizado en la manera de entender el curso del desarrollo de Israel en este período. Al intentar integrar todos los indicios concernientes a la cambiante cultura

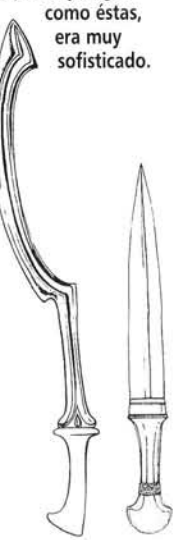
cananea del Bronce Tardío, la única conclusión que parece posible es que una explicación sobre la formación de Israel va a resultar harto compleja. Difícilmente los grandes movimientos políticos y sociales pueden ser simples y rectilíneos, a pesar de que siempre existirá la tentación de hallar soluciones nítidas a estas cuestiones. Intrínsecamente, es posible que el pueblo de Israel deviniera una nación en su propia tierra mediante la adopción de diferentes tácticas según los lugares y tiempos. La misma narración bíblica habla de una mixtura de gentes procedentes de diversos grupos étnicos, pero que conscientemente asumieron los orígenes de esclavos huidos de Egipto (Éxodo 12, 38). También proveen de indicios similares los libros de Josué y Jueces, que tácitamente muestran que el surgimiento de Israel no siguió un desarrollo rectilíneo. De hecho, los relatos del Antiguo Testamento han sido hilvanados con hilos diversos que han servido de base para las investigaciones de los especialistas, quienes a lo largo del siglo XX han elaborado muy diversas explicaciones sobre los orígenes de Israel a la luz, además, de los datos que se fueron desvelando sobre los cambios sociales de Canaán en el período que transcurre del Bronce Tardío a la Edad de Hierro. Tales teorías o explicaciones pueden invocar algún apoyo en el Antiguo Testamento mismo, pero ninguna está libre de problemas. A lo largo de los años se han propuesto al menos tres modelos que tratan de explicar el surgimiento de Israel en el cambiante contexto social y político del Canaán de entonces.

Lucha armada

Una lectura rápida de los relatos del libro veterotestamentario de Josué puede dar la impresión de que la tierra de Canaán se convirtió en la tierra de Israel casi de la noche a la mañana, como resultado de una serie de batallas y de conquistas espectaculares. Pero, de hecho, Josué relata sólo la toma de unas pocas ciudades-estado cananeas, y pone de manifiesto con claridad que, incluso al final de hazañas militares triunfales, quedaba aún por conquistar gran parte del país (Josué 13, 1-7). Sin embargo los éxitos de los ejércitos de Josué constituyen el núcleo de los relatos del Antiguo Testamento, y bastantes estudiosos opinan que el establecimiento victorioso de las tribus israelitas en Canaán se debió más a ellos que a ninguna otra causa.

Con frecuencia, se han invocado los hallazgos arqueológicos para apoyar esta creencia. En el año 1930 y siguientes, el arqueólogo inglés John Garstang llevó a cabo amplias excavaciones en el emplazamiento de Jericó, y descubrió lo que consideró como evidencia incontrovertible de la toma de la ciudad por Josué: murallas que se habían derrumbado literalmente, y la destrucción por el fuego (Josué 6). Según el citado profesor, esto tuvo lugar no mucho después del año 1400 a. C., y, en su cómputo, éste fue casi exactamente el tiempo en que los ejércitos israelitas invadían el país. Sin embargo, investigaciones realizadas por arqueólogos posteriores han demostrado que esto es falso. Siguiendo el procedimiento habitual, Garstang fechó

Si bien el libro de Josué insinúa que los cananeos fueron derrotados fácilmente, lo cierto es que esto se debió a una frustrada unión de sus ciudades-estado. Su armamento, desde los carros de combate hasta las espadas y dagas como éstas, era muy sofisticado.



sus hallazgos por referencia a la capa del montículo de Jericó en el que los encontró, pero no supuso que, a lo largo de los siglos, gran parte de la cima del montículo se había erosionado en este punto, y, por este motivo, los restos que él encontró pertenecían realmente a una capa más baja de lo que de hecho aparentaban: eran de una ciudad que había existido mil años antes del tiempo de Josué. A no ser que surjan otros hallazgos (la arqueología no ha excavado aún la totalidad del montículo de Jericó), parece que no ha quedado nada sustancial de la ciudad que se levantó allí a finales del Bronce Tardío.

La evidencia de otros emplazamientos es más específica y muestra que hubo una destrucción violenta y amplia de las ciudades cananeas durante el siglo XIII a. C. El que a esta destrucción siguiera una cultura mucho más primitiva que la suplantada dio pie para pensar que eso fue obra de las tribus israelitas que venían del desierto, porque su modo de vida debía de ser mucho menos sofisticado que el de las ciudades cananeas. Esto último es cierto, sin duda, pero no prueba de por sí que la destrucción descubierta por los arqueólogos fuera obra de los ejércitos israelitas. Otros han afirmado que este colapso de la cultura cananea se produjo como consecuencia de las luchas intestinas entre las ciudades-estado, luchas que se vieron favorecidas por el declive del poder egipcio que había unido con tanto éxito al país. Además, algunos afirman que el éxodo y la conquista de Canaán tuvieron lugar con anterioridad, tal vez en el siglo XV a. C. Si es así, la evidencia del siglo XIII sería entonces irrelevante del todo, aunque se podría relacionar con el desasosiego social general que parece desprenderse del libro veterotestamentario de los Jueces. De cualquier manera, tenemos que recordar que los israelitas no eran los únicos que estaban luchando por sus pretensiones en aquel tiempo. Filisteos, amonitas y otros presionaban desde diversos puntos, y gran parte de esta destrucción podría haber sido obra de ellos.

Página opuesta: El reparto de Canaán entre las tribus de Israel.

En la situación actual de nuestros conocimientos, la arqueología tiene poca información verdaderamente útil que suministrarnos acerca de la conquista israelita del país. Esto ha llevado a algunos a dudar de que existiera realmente una «conquista» en el verdadero sentido de la palabra, y señalan que la fuerza militar de las ciudades-estado cananeas habría repelido fácilmente a las tribus errantes, sin experiencia en el arte de la guerra, teniendo en cuenta, sobre todo, que los cananeos poseían un armamento relativamente sofisticado, incluso carros de combate. Pero este argumento no tiene gran peso. Por una parte, la cultura cananea estaba en decadencia por doquier. Además, la historia de la guerrilla ha demostrado, de manera irrefutable, cómo grupos minoritarios, inspirados por una visión de lo que ellos consideran ser verdadero, pueden, con frecuencia, vencer a ejércitos altamente organizados y bien equipados que, en teoría, deberían haber hecho frente a sus oponentes sin el menor esfuerzo. Toda la descripción de la historia primera de Israel está tan dominada por los éxitos militares que ignorarlos exigiría rechazar la totalidad

5 10 15 20 25 m
5 10 15 20 25 30 35 40 km
NEFTALI
Jasor
Río Jordán
Lago de Galilea
ZABULÓN
Mt. Carmelo
Río Kishón
Mar Mediterráneo
ASER
MANASES
Meguido
La Gran Llanura (Esdraelon)
Valle de Jizreel
ISACAR
Mt. Gilboa
MANASES
Llanura de Sarón
Mt. Gerizim
Siquén
Río Jaboc
GAD
EFRAÍN
Siló
Río Jordán
DAN
Betel
Ay
Guilgal
Jericó
Guézer
Ecrón
BENJAMÍN
Asdod
Jebús (Jerusalén)
FILISTEA
Bet-semés
Ascalón
Libná
Gat
Laquis
RUBÉN
Desierto de Judá
Gaza
Eglón
Hebrón
Debir
JUDÁ
Mar Muerto
R. Arnón
SIMEÓN
Berseba

de los relatos del Antiguo Testamento; y no hay razón alguna para que debamos hacerlo. Tampoco el Antiguo Testamento nos da una razón para incluir sólo este único elemento en su retrato de la vida de Israel en sus primeros días. Según el libro de Josué, las campañas militares aseguraron para Israel un lugar firme y permanente en la región montañosa central, que se convertiría en el corazón de su territorio. Pero las áreas más llanas y fértiles, como la llanura de Yezrael, no habían sido aún conquistadas y, además, bastantes ciudades fortificadas, como Jerusalén y Guézer, estaban bien seguras en manos cananeas.

Infiltración pacífica

La naturaleza aparentemente incompleta de la conquista inicial del país ha llevado a otros especialistas a sugerir que gran parte –o la totalidad– del país se consiguió por otro camino, cuando las tribus israelitas se infiltraron gradualmente en la sociedad cananea hasta convertirse después en el grupo dominante. Esta interpretación fue defendida especialmente por el erudito alemán Albrecht Alt. Este autor comenzó por analizar la estructura social del país antes y después del período en que Israel emergió como nación, y señaló que la organización social israelita difería mucho de la jerarquización estrechamente controlada que las ciudades-estado cananeas habían establecido. Llamó también la atención sobre el hecho de que invasores como los filisteos, que se asentaron donde las ciudades-estado eran más fuertes, fueron obligados por la presión social y económica a adoptar esta forma de gobierno. Dado que no sucedió esto en Israel, arguyó Alt que los israelitas debieron de haber implantado su autoridad primero en aquellas partes del país donde el poder de las ciudades-estado era mínimo, es decir, en la zona montañosa. En contra de la opinión que defiende una conquista violenta, Alt pensó que las tribus israelitas se establecieron de manera gradual. En lugar de errar de una parte para otra cada estación como nómadas con sus rebaños, comenzaron a permanecer durante largos períodos en lugares concretos. Quizá entonces influyeron en las estructuras de algunos centros de poder que debían de encontrarse en la zona montañosa, hasta convertirse en elemento importante de la población sedentaria.

A favor de este modelo militan los siguientes datos:

- Es coherente con los datos sobre la concentración de nuevos asentamientos en las zonas montañosas pobres, en detrimento de los llanos centrales. Para los pueblos nómadas resulta más natural intentar asentarse de modo permanente en las aldeas o poblados remotos, que tomar por la fuerza las bien pertrechadas y fortificadas ciudades-estado.
- También cuenta con base arqueológica, que atestigua a favor de la existencia de batallas por la toma y destrucción de poblados y ciudades, más que a favor de una guerra total de invasión de todo el territorio.

■ El estilo de vida de los «sasu» se corresponde bien con la descripción dada por los documentos egipcios, coincidiendo con la hipótesis de Alt. Además, algunos especialistas afirman que daban culto a un dios cuyo nombre se asemejaba al de Yahvé.

■ Datos del propio Antiguo Testamento hacen verosímil que algunas ciudades cayeran en manos de los israelitas por otros procedimientos distintos de la conquista. Siquén es un buen ejemplo. No existe al respecto un relato de su conquista militar por Josué, y, sin embargo, se sabe que, antes de la muerte de éste, fue un centro importantísimo de actividad israelita, y parece que sirvió como una especie de capital (Josué 24). La evidencia arqueológica cuadra con ello, ya que Siquén no participó en la ola general de destrucción y de decadencia que asoló los restantes lugares durante el siglo XIII a. C. Algunos eruditos señalan que una historia anterior recoge la conquista de Siquén por Jacob y sus hijos, y sugieren que cuando las tribus invasoras llegaron, algunos siglos más tarde, se encontraron con que la ciudad estaba ocupada por quienes eran literalmente parientes suyos, por lo que no tuvieron necesidad de combatir contra ellos (Génesis 24; 48, 22). No es posible saber con certeza cómo ni por qué Siquén llegó a ser importante para Israel, pero parece ser un ejemplo de una ciudad que fue tomada de una manera más o menos pacífica.

Sin embargo, esta teoría se ha ganado pocos seguidores. Parece razonable dudar acerca del desarrollo propuesto por Alt sobre la evolución de Israel desde unos orígenes nómadas, y sobre todo se hace muy difícil explicar por qué motivo la historia del éxodo se convirtió en la principal ocupando el primer lugar en la mente de gentes que no sólo no participaron de esa historia, sino que además tenían las suyas propias sobre sus orígenes y antepasados.

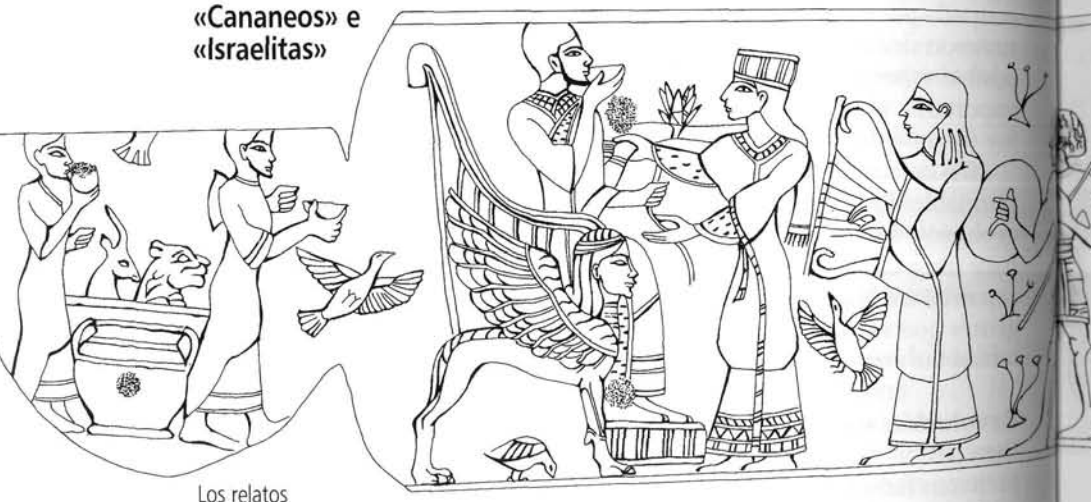
Revolución social

Otra posibilidad interesante es la de que algunos habitantes de Canaán pudieran haber sido ganados para la causa de Israel mediante un proceso de conversión religiosa y política. La familia de la prostituta Rajab de Jericó puede ser un ejemplo (Josué 6, 22-25), y también puede serlo otro grupo asociado con la ciudad de Betel (Jueces 1, 22-26). Hemos de tener en cuenta también la singular situación de los gabaonitas, que pidieron ser incorporados a la nación de Israel, y que fueron acogidos por Josué mediante un tratado de alianza (Josué 9).

Incidentes como éste se han tomado como evidencia de que la «conquista» de Canaán por Israel se debió mucho más a victorias morales que al poder militar. En efecto, algunos han sostenido que no hubo «conquista» alguna en sentido físico, sino que el cambio por el que la población «cananea» pasó a ser «israelita» fue el resultado de una especie de revolución social, una «revuelta de los campesinos» guiada no por consideraciones políticas, sino por convicciones morales y religiosas. Y señalan que la nueva interpretación del ser de Dios derivada de la alianza en el monte Sinaí difería mucho de la religión de Canaán. Moisés

había declarado que Dios se interesaba por los hombres de modo personal, y que actuaba en los sucesos de la vida diaria para beneficio de ellos. Esto contrastaba fuertemente con la religión cananea, donde los dioses estaban para preservar el orden existente tanto en el mundo de la naturaleza como en el de la política; eran defensores poderosos de las clases dirigentes, mientras que el Dios de Israel se comprometía a ayudar a los oprimidos y atropellados, como lo demostró en los sucesos del éxodo. Por consiguiente, no tiene que sorprendernos que muchos campesinos cananeos se sintieran atraídos por este nuevo planteamiento de la situación humana. Entre los eruditos partidarios de esta teoría se barajan diversas explicaciones acerca de lo que debió acontecer, ya sea como resultado de un grupo que participara en la experiencia del éxodo e inspirara al resto a la revuelta mediante el relato de su historia, o como resultado de un movimiento autóctono de Canaán. Según este planteamiento, el pueblo que más tarde sería llamado «Israel» era

«Cananeos» e «Israelitas»

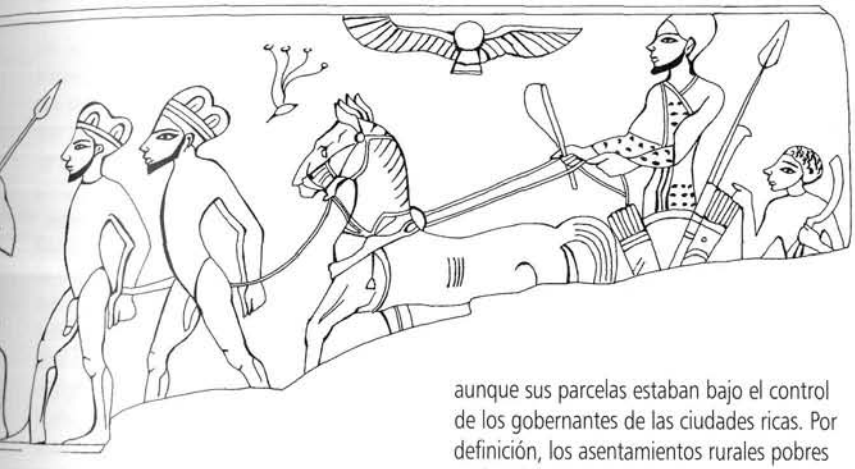


Los relatos del Antiguo Testamento trazan una demarcación muy simple entre el pueblo que denomina «cananeo» y la nación de Israel. Puesto que los historiadores que redactan parte del Antiguo Testamento están interesados tan sólo en los israelitas, se entiende que no intentaran aclarar en detalle las características distintivas de los cananeos, de modo que utilizaron este gentilicio de manera muy genérica para incluir a todos los pueblos que habitaban en Palestina antes del surgimiento de Israel. Hasta donde podemos saber, ninguno de los pueblos del período que estamos tratando (Bronce Tardío) se hubiera llamado a sí mismo «cananeo». Es más, hay pocos indicios de que todo el territorio que ocupaban fuera conocido por el nombre de Canaán. Por ejemplo, las Cartas de Amarna mencionan a Canaán, pero no definen su territorio. Esto podría significar que tanto los escritores como los lectores sabrían dónde situarlo, pero sin mayores precisiones, pues hay textos que incluyen a Ugarit dentro de Canaán, mientras que otros la dejan fuera. Lo más seguro es que «Canaán» fuera el nombre utilizado para referirse al territorio conformado por Siria y Palestina.

Si la definición misma de Canaán es difícil, peor ocurre con sus pobladores, pues en los tiempos del nacimiento de Israel parece que lo habitaban al menos seis pueblos bastante distintos.

originalmente cananeo y su distintividad no sería tanto de base étnica como de ideología espiritual y política.

Esta visión no encontró muchos partidarios entre los especialistas del Antiguo Testamento. Algunos han dicho que debe más a la visión de la historia sostenida por el marxismo moderno que al Antiguo Testamento. Un contra-argumento más sólido señala que los asentamientos propiamente israelitas se circunscribían a las poco fértiles zonas montañosas, lo que pone en cuestión que la «conquista» fuera realmente una revuelta «desde dentro». Si Canaán se convirtió en Israel por el derrocamiento de sus antiguos reyes, ¿por qué los vencedores no se apoderaron de las mejores tierras, en lugar de quedarse en las zonas marginales? Además, los partidarios de esta teoría se ven obligados a explicar por qué razón la Biblia cuenta una historia tan distinta. Dada la naturaleza tan versátil de las narraciones del Antiguo Testamento, y dada la tan diversa naturaleza de las informaciones que proporciona



Esta tableta de marfil, encontrada en Meguido, conmemora la victoria de un rey cananeo. Éste aparece sentado en su trono (izquierda de la tableta), y ante él se hallan una reina o diosa y un músico con su lira. El rey vuelve a aparecer (derecha de la tableta) sobre su carro de guerra, junto a dos prisioneros atados a las bridas de su caballo.

Ciudades-estado

Políticamente hablando, la característica más sobresaliente de esta zona fue la existencia de un gran número de ciudades-estado semiautónomas, bien fortificadas y fuertemente armadas. Los diferentes tipos de viviendas hallados, revelan que las clases dirigentes vivían a costa de la producción de las clases bajas, si bien los gobernantes no eran del todo independientes pues tenían que pagar altos tributos a los egipcios.

Pobladores rurales

No todo el mundo vivía en una ciudad. De hecho, no era el caso para la mayoría, buena parte de la cual se dedicaba a la agricultura, aunque sus parcelas estaban bajo el control de los gobernantes de las ciudades ricas. Por definición, los asentamientos rurales pobres suelen dejar menos restos que las grandes ciudades, pero parece claro que estos campesinos pagaban impuestos a sus señores feudales de las ciudades. Estaban expuestos, por tanto, a una vida muy insegura, lo que les hacía depender de la protección militar de las ciudades que, a su vez, servía de instrumento de control sobre los poblados rurales.

Abiru (o Apiru)

Ya fueron mencionados al estudiar los relatos del éxodo. Las Cartas de Amarna los mencionan con relación a sus incursiones contra los campos y poblados rurales de Canaán. Parece que se trataba de gente desplazada, que podría incluir a elementos criminales, y que principalmente se hicieron

respecto al primitivo Israel, hubiera sido de esperar que, de haber existido una tal revuelta cananea que triunfara, se hubiera conservado alguna tradición que se hiciera eco de la misma.

Por otro lado, esta teoría resulta satisfactoria allí donde las otras son problemáticas:

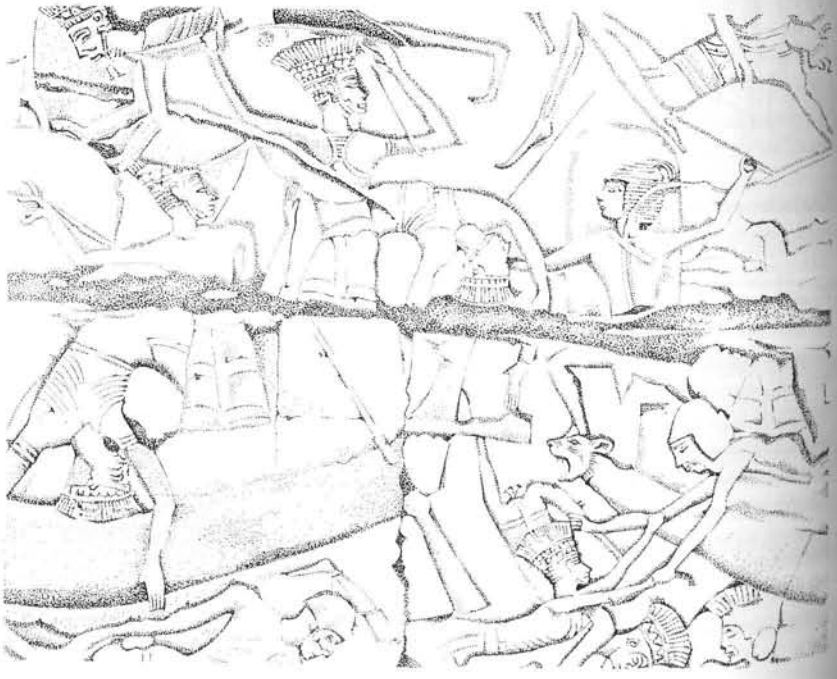
■ La fluida continuidad entre la cultura cananea y la israelita incipiente está bien atestiguada. Los textos de Ugarit, tratados en la parte inferior de estas páginas, muestran que las más tempranas expresiones de la fe israelita tienen mucho en común con el lenguaje religioso cananeo, por no mencionar la continuidad a lo largo de varios siglos del culto a divinidades cananeas en la vida israelita. Los otros dos modelos encuentran muchas dificultades a la hora de explicar estas similitudes, y fuerzan los argumentos para dar razones de la rápida asimilación del estilo de vida autóctono por parte de unos recién llegados. Pero si los israelitas eran originalmente canaeos, dicha dificultad se esfuma.

Cananeos» e
Israelitas»
continuación)

un hueco para sí mismos en torno a las ciudades ofreciéndose como mercenarios, o emprendiendo bajo iniciativa propia ataques contra comunidades más débiles.

Trashumantes y nómadas

Existen claros indicios de pueblos que vivieron en las regiones montañosas más remotas de la zona, donde la tierra era menos fértil pero donde resultaba mucho más fácil sobrevivir sin las intromisiones de las ciudades-estado. Durante el Bronce Tardío esta población fue menos numerosa que en períodos anteriores, pero también menos de lo que sería a partir de la Edad de Hierro merced a la existencia ya reconocible de los asentamientos israelitas en la zona. Aunque no contamos con una certeza absoluta, en tiempos del incipiente Israel, estos pobladores debieron ser pastores trashumantes, o quizás incluso miembros de los «apiru».



aralelamente a la egada de los raelitas a Canaán, os filisteos se staban asentando lo largo de la anja costera. Eran riundos de Creta, eran conocidos or los egipcios on el apelativo pueblos del mar». ste relieve, que se ncuentra en el emplo funerario e Ramsés III en Medinet Habu, inta una batalla aval entre pueblos del mar» egipcios. A los listeos se les econoce por el lumaje de sus norriones.

■ Esta teoría concuerda fácilmente con los datos arqueológicos que tenemos de las ciudades cananeas. Así, una fuerza invasora se vería forzada a atacar los edificios y fortificaciones, mientras que una revuelta interna centraría su ataque en los gobernantes y sus funcionarios, dejando prácticamente a salvo sus fortalezas.

Los jueces

Si bien el libro de Josué constituye una de las historias más memorables de la Biblia Hebrea, merced quizás a sus apasionantes relatos de astucia militar y de valentía personal, la lucha por dar a luz a Israel continuó tras la muerte de Josué. En cierto sentido, quienes promovían un nuevo estilo de vida fueron afortunados, ya que no tuvieron que vérselas con ninguna de las grandes potencias mundiales de su tiempo. Los egipcios y los hititas se encontraban en

Sasu
Los textos que mencionan este pueblo los sitúan en la periferia de Palestina, en Edom, y por lo general en el sudeste de Canaán. De lo que no cabe duda es de su conexión con Canaán, y sobre todo a partir del declive del control egipcio.

Recién llegados
Se trata de los filisteos y de otros «pueblos del mar». A diferencia de todos los anteriores, que parecen pertenecer a un mismo grupo étnico, estos pueblos provenían de una muy distinta estirpe, originaria de la zona del Mar Egeo. Presumiblemente, algunos de los ancestros de Israel también pudieron ser parte de dicha estirpe.

A pesar de las diferencias entre sí, todos estos grupos comparten una cultura similar, según se desprende tanto de los vestigios que nos han dejado como de su cosmovisión religiosa. Pero no compartían para nada la visión política o la identidad nacional, a pesar de las posibilidades de unidad que el declive egipcio hubiera podido facilitar. A medida que el centro de poder se iba mudando, nuevos poblados fueron apareciendo en las zonas altas y la influencia de las ciudades se iba erosionando, surgiendo nuevas alianzas entre los poblados, contexto éste (1050-1000 a. C.) en el que el nuevo reino de Israel comenzaría a tomar forma.

En el pasado, los debates sobre los orígenes de Israel tomaron en cuenta la posibilidad de una población diversa, pero los eruditos, por lo general, han preferido trazar una línea histórica excluyente, de modo que o bien abogan por hilo que empalma directamente con los esclavos de Egipto, y por consiguiente ninguno de ellos era cananeo, o bien defienden un origen cananeo que nada tiene que ver con el éxodo, por lo que se niega la historicidad de los relatos bíblicos. Sin embargo, lo más probable es que la verdad sea algo más compleja: hay indicios de que distintos elementos de todos estos grupos se alinearon en algún momento alrededor de una visión nacional promovida por Israel, la cual se remontaba a los relatos del éxodo y a la alianza del Monte Sinaí. Se puede decir, por tanto, que muchos de los que nada tuvieron que ver con aquellos eventos, se sentían atraídos por la ideología política y espiritual que representaban, de manera que «Israel» se convertiría en nación no sobre unas bases étnicas sino sobre una visión de futuro. Llegados a este punto, vale la pena recordar que esta interpretación de los eventos concuerda en buena medida con el mensaje de posteriores intérpretes de la historia de Israel, los profetas, quienes lucharon por hacer comprender, contra quienes veían las cosas de modo mucho más estrecho, la naturaleza universal de la nación y de su fe.

decadencia, mientras que la nueva potencia llamada Asiria no se encontraba aún en condiciones de expandirse hasta Canaán. El desafío real estaba en Canaán mismo, donde las tribus israelitas controlaban sólo algunas áreas del país. Para agravar la situación, los emplazamientos israelitas se hallaban aislados unos de otros por dos grupos poderosos de ciudades-estado cananeas: uno justamente al norte de Siquén, compuesto por ciudades como Meguido, Dotán y Betsán; y otro al sur de Siquén, extendido hacia occidente desde la punta norte del mar Muerto cruzando en línea recta hasta las costas del Mediterráneo. Para colmo de males, las tribus israelitas no siempre fueron capaces de someter a la población cananea, ni siquiera en aquellas áreas donde ellas habían logrado alguna supremacía. Las tribus de Manasés, Efraín, Zabulón, Aser y Neftalí se vieron forzadas a llegar a algunos acuerdos mutuos con la población nativa del país. Si añadimos a esto el hecho de que otros invasores intentaban también adueñarse de sus territorios, difícilmente nos sorprenderá que la situación fuera tan inestable (Jueces 1, 27-36).

La vida en los días de los jueces

¿Cómo fue realmente la vida en aquellos primeros años cuando estaban en gestación el carácter y la identidad de la nación de Israel? Al igual que otras naciones que se encontraban en período de formación, Israel pasó por momentos ciertamente difíciles. Con una mirada retrospectiva desde su tiempo, ya más asentado, el editor del libro de los Jueces tuvo la impresión de que a veces imperaba la anarquía: «Cada uno hacía lo que le parecía bien» (Jueces 21, 25).

No es difícil averiguar el motivo de tales sentimientos. La historia horrible de cómo una mujer en camino fue asaltada sexualmente y asesinada en la ciudad de Guibeá es, indudablemente, un ejemplo típico (Jueces 19, 1-30). Pero lo que sucedió como resultado de este incidente tiene gran importancia para entender la naturaleza de la sociedad israelita de aquel tiempo. El varón que acompañaba a la mujer envió un mensaje a las tribus restantes contándoles lo que había sucedido. Todos habían sido ultrajados y formaron un gran ejército para castigar a la tribu de Benjamín por haber permitido que sucediera tal cosa en su territorio. En las luchas que siguieron, la tribu de Benjamín fue casi exterminada (Jueces 20, 1-48). En condiciones normales, las diversas tribus de Israel se preocupaban primeramente de sus asuntos propios, pero cuando surgía la necesidad, tenían un fuerte sentido de la solidaridad y se unían para afrontar una amenaza común, tanto si provenía de enemigos extranjeros como de una subversión interna. Pero ¿qué era lo que les mantenía unidos de esa manera? Podemos encontrar una clave en el malestar profundo que sintieron cuando los benjaminitas fueron subyugados. Había sumo interés en que Benjamín no desapareciera por completo: «¡Que los supervivientes de Benjamín tengan herederos y no se borre una tribu de Israel!» (Jueces 21, 17). La alianza de las doce tribus, ni una menos, era sumamente importante para ellos.

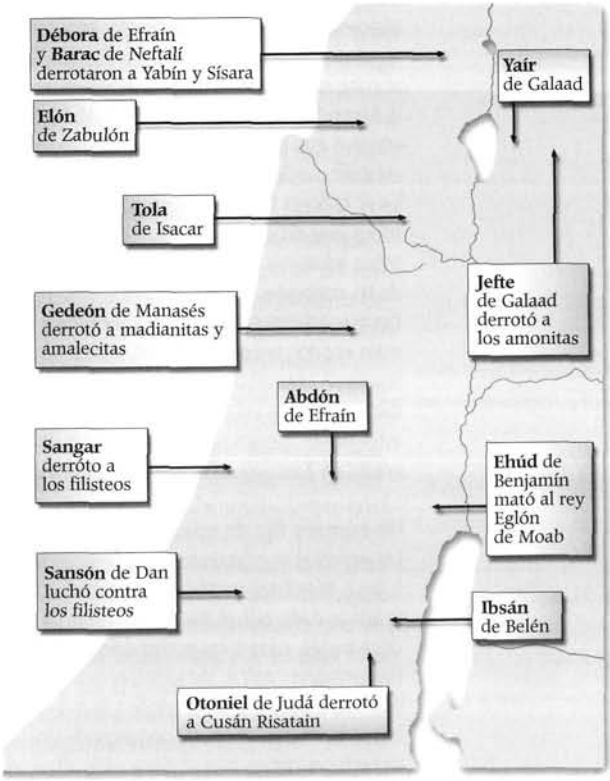
Subyace en estos relatos un sentido de identidad corporativa muy fuerte que fácilmente puede asociarse con una naturaleza tribal, según se desprende de la cultura del mundo antiguo y también de algunas culturas recientes. Los grupos de personas que tienen conciencia de estar integrados en una misma comunidad, suelen definir su integración a partir de diversos signos de identidad. Surge esta necesidad de definición cuando la identidad tribal se ve amenazada de alguna manera, lo que

Todo esto se describe en el libro veterotestamentario de los Jueces, que recibe ese nombre porque sus héroes son llamados así. Esto nos sugiere que tuvieron que ver con la administración de justicia, y de hecho la palabra hebrea para «juez» es muy similar a los títulos dados a los oficiales del gobierno en otros países del mundo antiguo, en Mari, Ebla y Ugarit, por ejemplo. Algunas de las personas mencionadas en Jueces podrían haber ejercido alguna función administrativa, pero puede inducir a error el comparar los «Jueces» del Israel primitivo con figuras de otras culturas, ya que, sin excepción, todas ellas tienen una monarquía y un aparato político mucho más sofisticado que el de Israel en aquellos tiempos. Los grandes jueces de los relatos del Antiguo Testamento no fueron funcionarios anónimos, ni debieron su elección a una situación burocrática o hereditaria. Poseían notables cualidades de sabiduría, coraje y gobierno, cualidades que se demostraban no en procedimientos legales, sino en la actuación concreta de cada día para hacer justicia en favor de su pueblo. Fueron hombres y mujeres de gran visión política y unción religiosa y tenían la firme convicción de que las promesas de Dios y el

determinará la selección de los símbolos que describen la singularidad corporativa. Por ejemplo, podría seleccionarse un origen común (los mismos ancestros), o el estilo de vida particular, o bien los tabúes religiosos. De todas formas, por encima de las lealtades tribales de los individuos, existía un fuerte sentimiento de lealtad al pueblo de Yahvé, que podía incorporar o incluso remplazar las lealtades mencionadas. A lo largo de los siglos XII y XI, esto tomó cuerpo en la liga tribal, y a partir del siglo X en la organización monárquica. La naturaleza de la liga tribal, durante este período, se entiende con facilidad a partir de los cambiantes alineamientos de los distintos elementos de la población. Con todo, se han desarrollado una variedad de complejos modelos con el propósito de iluminar la organización política y social del Israel de aquel tiempo, de los cuales uno será tratado aquí debido a la gran influencia que ha ejercido en el pasado sobre muchos de los intentos de reconstrucción de la historia del Israel primitivo.

Concretamente, se trata de la obra del especialista alemán Martin Noth, quien en 1930 propuso un modelo basado en las asociaciones tribales de las antiguas Grecia e Italia, y más particularmente en un grupo vinculado al santuario de Apolo en Delfos. Se

Israel y los jueces



compromiso de su pueblo, expresados en la alianza hecha en el monte Sinaí, se mantendrían en la construcción de su nueva sociedad.

El Antiguo Testamento cita doce jueces, pero recoge detalles sólo de seis. De éstos, sólo uno, Otoniel, es relacionado con las tribus que se asentaron en el sur; a todos los restantes se les asocia con tribus del norte (Jueces 1, 11-15; 3, 7-11; Josué 15, 13-19). Esto refleja, quizá, la relativa fuerza de Israel en diferentes partes de la región por aquel tiempo, pero también podría sugerir que las historias fueron primero transmitidas oralmente, y luego consignadas por escrito, en la parte septentrional del país. Lo que el editor del libro de los Jueces encontró en esos relatos es ciertamente similar al mensaje de los profetas que florecieron más tarde en esta parte del país. Al igual que otros muchos escritores del Antiguo Testamento, sugiere que el verdadero significado de la experiencia de Israel sólo se puede entender desde un punto de vista religioso. Nos dice claramente al comienzo del libro que todas las historias que vienen a continuación tienen la misma estructura y enseñan la misma lección (Jueces 2, 11-23):

■ Cuando Israel era fiel a Dios, prosperaba.

---

vida en los días de s jueces ontinuación)

conocieron estos grupos con el nombre de «anfictionías», término proveniente de dos palabras griegas que significan «vivir alrededor». En este caso concreto, ellos vivían alrededor de un centro religioso y su fidelidad al culto de su dios les mantenía unidos y era la fuente de sus obligaciones mutuas. Noth observó que bastantes comunidades antiguas estaban divididas en algunos grupos o tribus. En el Antiguo Testamento encontramos doce tribus ismaelitas (Génesis 25, 13-16) y doce tribus edomitas (Génesis 36, 10-14), además de las conocidas tribus israelitas. Desgraciadamente, nada más conocemos de estos vecinos próximos a Israel, si bien Noth consiguió identificar una serie de rasgos distintivos de la vida de una anfictionía de este género, rasgos que él creyó poder encontrar también en el Antiguo Testamento:

Un número fijo de miembros

Las anfictionías griegas siempre tuvieron seis o doce miembros quizá por una razón práctica: dado que el año se compone de doce meses, cada tribu podría cuidar un mes del santuario central. Independientemente de cuál fuera el origen de las doce tribus de Israel, es interesante que aunque pudieran variar los nombres que se diera a las tribus, el número de doce se respetó siempre en el Antiguo Testamento.

Un santuario central

El foco principal de las anfictionías griegas era el santuario de su dios, y éste se convirtió también en el centro de la administración de justicia, común para todos los estados miembros. Por definición, una anfictionía debía tener un lugar central de culto. Pero, ¿existió ese lugar en el Israel antiguo? Los relatos de Josué 24 parecen sugerir que Siquén podría haber sido una especie de santuario central. Pero más tarde, cuando las tribus se unieron contra Benjamin, no fueron a Siquén, sino a Betel (Jueces 20, 18); y no mucho tiempo después, en los días de Samuel, Siló aparece como el lugar más importante de culto (1 Samuel 1-4). La aparente ausencia de un santuario propiamente dicho podría deberse a que, a diferencia de otros dioses, el Dios de Israel no se podía circunscribir a un lugar limitado. Se hallaba presente con su pueblo en todas partes, y esta presencia estaba simbolizada en el arca portátil de la alianza. Quizá por esta razón, este signo de la presencia de Dios, que podía ser trasladado de un lugar a otro, fue el foco central para todas las tribus.

- Cuando abandonaba a su Dios, Yahvé, por otros dioses, era incapaz al resistir a sus enemigos.
- Encontrándose en gran aprieto, Israel se volvía de nuevo a Dios y él le proporcionaba un libertador (los jueces).
- Después de la muerte de un juez, se repetía de nuevo la misma secuencia de hechos.

Cada uno de los relatos acerca de los jueces se utiliza para ilustrar y valorar esta interpretación teológica de la suerte de Israel Por esta razón, se ha dicho con frecuencia que la narrativa es menos precisa como historia. Dada la naturaleza personal de gran parte de los relatos, resulta imposible tanto aprobarlo como desaprobarlo, pero la descripción general que emerge de toda la obra aparece como una reproducción verdadera de la vida.

Débora y Barac lucharon contra los cananeos, los nativos del país (Jueces 4-5), mientras los otros tuvieron que vérselas con diversos grupos que, como Israel, intentaban tener acceso al país para su propio provecho: los moabitas (Ejud, Jueces 3, 12-30), los madianitas (Gedeón, Jueces 6, 1-8, 35), los amonitas (Jefté, Jueces 10, 6-12, 7), y los filisteos (Sansón, Jueces 13, 1-16, 31). Casi todos los jueces fueron héroes

---

Y, en este caso, ¿podría haber sido también una especie de centro administrativo servido por sus propios funcionarios? Martin Noth respondió afirmativamente a este interrogante, y sugirió que estos funcionarios de la anfictionía israelita debían ser identificados con los llamados «jueces menores», aquellos de los que no sabemos más que sus nombres (Jueces 10, 1-5; 12, 8-15). Y afirmó también que la justicia que ellos administraban es la que se describe en Éxodo 20, 22-23, 33, el «código de la alianza».

La fiesta anual

En las anfictionías griegas, cada estado miembro enviaba delegados oficiales a la convención anual, que tenía lugar en el santuario central. Ésta era, en parte, una fiesta religiosa, y también una especie de asamblea administrativa. Del Antiguo Testamento escasamente se deduce la existencia de una peregrinación anual de estas características, pero se dice en él que Josué reunió a las tribus en Siquén para recordarles sus obligaciones derivadas de la alianza (Josué 24); y el relato posterior sobre los padres de Samuel refiere que iban al santuario de Siló una vez al año, aunque nada sugiere que ellos fueran una especie de delegados oficiales (1 Samuel 1, 1-8). De hecho, resulta difícil encontrar algún rastro de la existencia de tales delegados en el Israel primitivo, aunque Martin Noth llegó a pensar que listas como las de Números 1, 1-15 podrían haber sido la relación de tales delegados. Pero esto es muy incierto.

Un objetivo común

La finalidad de una alianza como ésta era defender el santuario central y velar por los intereses comunes y por el cumplimiento de las leyes de los estados miembros. En el libro de los Jueces tenemos dos ilustraciones significativas de este interés común. Por una parte, el relato de cómo seis tribus se unieron bajo Débora para oponerse a una amenaza común proveniente de los cananeos (Jueces 4-5), y, por otro lado, la noticia de que once tribus actuaron contra una gran violación de la ley de la alianza, cometida por la tribu de Benjamín (Jueces 19-20). Según Noth, estos dos incidentes documentan el desarrollo de la anfictionía con una alianza de las doce tribus iniciada por el grupo de las seis tribus encabezado por Débora. Caben, sin embargo, otras interpretaciones, especialmente si uno cree, con fundamento,

locales, que pelearon batallas locales. La historia de Sansón es casi una cruzada personal contra los filisteos. El hecho de que fuera capaz de casarse con una mujer filistea sugiere que, aunque los filisteos se convirtieron rápidamente en los mayores enemigos de Israel, las relaciones con ellos eran en aquel momento más o menos amistosas.

El relato sobre Débora y Barac nos permite conocer mejor la naturaleza de la sociedad israelita en este período. Se describen con vivacidad sus éxitos contra los cananeos, conducidos por Sísara, comandante en jefe de Yabín, rey de la ciudad de Jasor. Este gran poema (o canto) fue escrito casi con seguridad por un testigo ocular de los sucesos que describe (Jueces 5, 1-31). Ciertamente fue escrito en el siglo XII y se remonta al tiempo de los jueces mismos. Débora y Barac intentaron probablemente abrir brecha a través de las ciudades-estado cananeas que aislaban el área norte de Galilea de los emplazamientos israelitas alrededor de Siquén, pues aunque la ciudad de Yabín, Jasor, apunta hacia el norte de Galilea, la batalla tuvo lugar justamente al suroeste de la llanura de Esdrelón e implicó a una coalición de ciudades-estado cananeas. La posesión de esta gran llanura era de vital importancia. Todas las rutas comerciales tenían

La vida en los días de los jueces *(continuación)*

que esas historias fueron reelaboradas a la luz de las condiciones sociales del Israel posterior.

La reconstrucción que hizo Martin Noth de la vida en el tiempo de los jueces ha influido mucho en el estudio del Antiguo Testamento durante los últimos cincuenta años, debido, seguramente, a que entre sus muchos atractivos el principal es que ofrece un marco ideológico completo en el que encuadrar los relatos bíblicos sobre el primitivo Israel y su organización. Con todo, siempre resultó difícil contrastar cada uno de los detalles del Antiguo Testamento con los datos más evidentes provenientes de Grecia e Italia, y por esa razón algunos no la han aceptado, señalando que las anfictionías griegas florecieron en un tiempo y en una época muy distante del Israel del período de los jueces, y que además eran mucho más complejas como para poder explicar la organización del primitivo Israel. Por ello, quizás nos resulte más útil no tanto la idea de una liga religiosa, sino su organización global en segmentos tribales que les permitía actual sin un poder centralizado.

Parejamente, su teoría también proyecta luz sobre algunos aspectos de la conciencia nacional de Israel. Es cierto que una fe compartida en Dios fue la que afianzó principalmente la alianza entre las tribus israelitas. Aunque esa fe no se expresara quizás precisamente en un lugar central, su poder no era por eso menos real. A pesar de que las tribus, cada cierto tiempo, tuvieron sus propios jefes, los jueces, ellas comprendieron que Dios mismo era el «juez» verdadero de su pueblo (Jueces 11, 27), y que su devoción no se dirigía a soberanos humanos, sino sólo a él (Jueces 8, 23; 9, 1-57). Sorprendería que una devoción de esas características no tuviera una réplica tangible en las instituciones sociales y políticas de la vida nacional de Israel.

que pasar por este camino, y quien controlara efectivamente este área controlaba la mayor parte del país. El desenlace de la batalla fue favorable para Israel. Los reyes cananeos no fueron desalojados por completo, pero se quebró su poder, y ya sólo era cuestión de tiempo el que Israel venciera a Yabín y anulara su influencia (Jueces 4, 23-24).

Los reyes cananeos tenían bastantes armas sofisticadas, pero los israelitas tuvieron éxito porque fueron capaces de formar una alianza fuerte y efectiva. Débora consiguió unir a seis de las tribus israelitas –Zabulón, Neftalí, Efraín, Benjamín, Manasés e Isacar–, pero lo único que les reunió de verdad fue su fe común en Dios. El editor del libro de los Jueces no exageraba al afirmar que la obediencia a Dios conducía al éxito, mientras que la desobediencia llevaba al fracaso. Cuando las tribus estaban unidas mediante su herencia común, derivada de la alianza hecha en el monte Sinaí, constituían una coalición efectiva. Pero cuando comenzaban a distanciarse del culto al Dios del que les había hablado Moisés, los intereses partidistas y puramente egoístas primaban sobre todo, y las tribus se veían impotentes ante sus enemigos para dedicarse a consolidar la nueva sociedad.

Israel y la religión de Canaán

Desde un punto de vista político, las ciudades-estado cananeas fueron desplazadas a la larga por las tribus israelitas, pero ideológicamente los cananeos ejercieron una enorme influencia sobre Israel durante bastantes siglos. El editor del libro de los Jueces pone claramente de manifiesto que la religión de Canaán fue una fuerza más formidable que los ejércitos, y cuando Israel se sintió tentado a adoptarla, el desastre fue la consecuencia inevitable: «Los israelitas hicieron lo que el Señor reprueba: dieron culto a los ídolos, abandonaron al Señor, Dios de sus padres, que los había sacado de Egipto, y se fueron tras otros dioses, dioses de las naciones vecinas, y los adoraron, irritando al Señor. Abandonaron al Señor y dieron culto a Baal y a Astarté. El Señor se encolerizó contra Israel: los entregó a bandas de saqueadores, que los saqueaban; los vendió a los enemigos de alrededor, y los israelitas no podían resistirles. En todo lo que emprendían, la mano del Señor se les ponía en contra, exactamente como él les había dicho y jurado, llegando así a una situación desesperada» (Jueces 2, 11-15). Este mensaje condensa la óptica desde la que fueron escritas prácticamente todas las narraciones históricas de la Biblia Hebrea, y fue además aplicada como regla de interpretación de las siempre impredecibles fortunas que sobrevinieron a la nación. Siglos más tarde, los grandes profetas del Antiguo Testamento, desde Elías a Jeremías, estuvieron repitiendo lo mismo: que el pueblo de Israel iba a la ruina por su amor a los dioses y diosas de Palestina.

¿Quiénes eran estos dioses y diosas, «los Baales y las Astartés»? Algunas de las respuestas a estas preguntas han sido desenterradas por los arqueólogos en el tell de Ras Samra, en la costa de la Siria moderna, justamente frente a Chipre. Aquí estaba el emplazamiento de la antigua ciudadela cananea de Ugarit, que tuvo su apogeo en los siglos XV y XIV a. C., unos 200 años antes de la fecha del éxodo. Tenemos nosotros aquí toda la razón para pensar que la religión practicada en el sur de Palestina en tiempos de la conquista israelita fue muy similar a la religión de estos

El dios cananeo Baal controlaba, se creía, la climatología y la fertilidad de la tierra. Esta creencia colisionaba de lleno con la israelita que proclamaba que la vida en todas sus formas dependía sólo de Yahvé. Esta máscara de Baal está fechada en el 1300 a. C.

Israel y la religión de Canaán *(continuación)*

pueblos que vivieron más al norte. En un anexo al templo de Ugarit, los arqueólogos hicieron uno de los descubrimientos más importantes de todos los tiempos: una gran colección de tablillas de arcilla que describían la historia de Baal y de otros dioses y diosas cananeos mencionados en el Antiguo Testamento. Esas tablillas datan

En la costa de la Siria moderna, en el tell de Ras Samra, estuvo en un tiempo la ciudad cananea de Ugarit. En esta fotografía se ve una de las entradas de su inmenso palacio. Los arqueólogos han desenterrado en Ugarit numerosos testimonios acerca de la religión y civilización cananeas en los siglos que culminaron en el éxodo.

aproximadamente del siglo XIII a. C. y están escritas en una lengua que se ha dado en llamar ugarítico, similar al hebreo y con una de las escrituras conocidas más antiguas que utiliza un alfabeto. Las tablillas contienen abundantísima e importante información no sólo acerca de los dioses del antiguo Ugarit, sino también sobre las prácticas religiosas. Y los muchos objetos religiosos que se encontraron también allí: altares, estatuas, etc., nos ayudan a entender cómo se veneraba a esos dioses.

Dioses y diosas juegan un papel importante en estas historias. El, el jefe de los dioses, y su compañera Aserá, ocupan una posición inferior a la de Baal, el dios del tiempo atmosférico, y su amante Anat, la diosa del amor y de la guerra. Una historia cuenta cómo Baal es atacado por Mot, el dios de la infecundidad y de la esterilidad. Como en muchos mitos antiguos de la fertilidad, vence a Baal y a sus poderes de vida y de fertilidad, y desparrama su cuerpo por los cuatro rincones de la tierra. Mientras que El, el padre-dios, guarda luto celestial por su hijo perdido, Anat, la diosa de la fertilidad, va a tomarse la venganza:

Ella captura a Mot, el hijo de El,
Con un cuchillo lo corta,
Con la pala lo avienta,
Con fuego lo quema,
Con ruedas de molino lo tritura,
Lo echa al campo.
Los pájaros comen sus restos,
Los alados acaban con lo que queda de él.

Se devuelve el poder a Baal cuando éste renueva su relación sexual con Anat, lo que asegura, a su vez, la fertilidad de la tierra y de sus habitantes durante otra estación. Este es el punto principal de la religión cananea. Sin las lluvias que caen de octubre a abril, la agricultura resulta imposible; por eso, cuando cesan en mayo, parece como si Baal estuviera muerto y necesitara ser revivificado. Muchos estudiosos consideran que la historia del renacimiento de Baal por su unión con Anat era el rasgo central de una fiesta de año nuevo que se celebraba en el antiguo Canaán. En esta fiesta, celebrada en otoño, el rey y la prostituta del templo tenían que representar la historia de Baal y Anat para asegurar que todo fuera bien durante el año. Indudablemente, los mismos ritos se realizaban en cada uno de los santuarios locales extendidos por todo el país. Las prostitutas del templo destacan sobremanera en las descripciones que el Antiguo Testamento hace del culto cananeo, y las relaciones sexuales con ellas eran consideradas por el agricultor como una tarea tan importante como los trabajos mismos de labranza.

Apenas puede resultar sorprendente que existan evidencias de que muchos israelitas adoptaron formas de culto similares a éstas. La forma final de los libros del Antiguo Testamento fue escrita con la ventaja del conocimiento que da la retrospectiva, y por ello las generaciones posteriores miraban atrás y pensaban que, de haber preservado Israel sus elementos distintivos de fe en Yahvé, en lugar de haber seguido las prácticas religiosas cananeas, las cosas hubieran sido muy diferentes. Sin embargo, las cosas no eran tan fáciles en los tiempos antiguos, ni siquiera para quienes de corazón deseaban ser fieles a los valores que se remontaban a Moisés y la alianza, ya que, a pesar de que las antiguas historias hablaban de Yahvé como todopoderoso respecto a la

vida del desierto, no existían garantías de que tal poder se extendiera automáticamente al control del agua, la fertilidad de los campos o los rebaños. Esto condujo a toda suerte de compromisos. Algunos abandonaron lisa y llanamente el culto de Yahvé y, en su lugar, veneraron a las divinidades cananeas. Otros intentaron hacer una amalgama de las dos religiones, mientras que otros se mantuvieron fieles al culto de Yahvé, pero se sintieron obligados a utilizar los santuarios y los rituales cananeos para realizar ese culto. Una buena ilustración de esta compleja realidad proviene de las familias más emblemáticas de Israel, alabadas por su culto a Yahvé, pero que en algunas ocasiones eran capaces de poner nombres a sus hijos evocadores de las divinidades cananeas. Por ejemplo, uno de los hijos de Saúl se llamó Jonatán («don de Yahvé»), pero otro llevaba el nombre de Isbaal («hombre de Baal»), y los nombres de Baal y Anat estuvieron ligados a muchas ciudades y aldeas israelitas.

Dada la compleja matriz de la que surgió Israel, no puede sorprendernos hallar indicios de sincretismo en el Antiguo Testamento. Los dioses y las diosas cananeas representaban la herencia espiritual de, al menos, una parte de la población que se convertiría en «Israel», y además también los recién llegados debieron quedar impresionados con los logros agrícolas y económicos de las ciudades-estado cananeas. Si éstas atribuían tales logros a su religión, no cabe duda de que muchos de sus rituales se presentaban como muy atractivos. Sin embargo, quienes crearon el Antiguo Testamento en su forma final ya eran plenamente conscientes de la radical incompatibilidad entre el culto a Yahvé y el culto a Baal. Cuatro son las diferencias fundamentales entre ambos:

● Yahvé, el Dios de Israel, era un Dios que actuaba en la historia; no era un dios de la naturaleza revelado sólo en los ciclos anuales del verano y del invierno. Aunque Yahvé manifestara su carácter personal a través de sus relaciones con los humanos (como lo ilustran los relatos de Abrahán y Sara y de todos sus sucesores), no se deduce de ello que Yahvé tuviera un sexo específico. De hecho, la idea de que Dios no sólo era asexual sino que estaba por encima del sexo llegó a ser una de las principales características de la fe israelita.

● Los rituales cananeos eran, ante todo y sobre todo, ritos mágicos. Aunque el comportamiento de las deidades Baal y Anta fuera de lo más impredecible, existía la convicción de que se daba una correlación innata entre la actividad humana y la vida de los dioses y diosas, de modo que era posible hacer que estos cumplieran los deseos humanos. Precisamente, éste es el razonamiento que subyace a la relación sexual que un labrador debía tener con un representante de la divinidad (generalmente una prostituta del templo). En efecto, se creía que las actividades del labrador inducirían a los dioses a hacer lo mismo, y, de esta manera, habría cosechas más abundantes. Por contraste, al Dios de Israel no se le podía intimidar mediante la magia. Nadie le había inducido a llamar a Abrahán o a liberar a los esclavos de Egipto. Todo cuanto hizo, surgió de su amor desinteresado y de su cuidado permanente por su pueblo.

● *Cualquier concepto mágico del rito* favorece la opinión entre sus practicantes de que la religión no tiene nada que ver con la conducta de la vida ordinaria, sino únicamente con el ritual especial que se ejecuta en los santuarios y templos. Esta noción choca frontalmente con la

Gezer, situada a pocos kilómetros de la principal ruta comercial entre Egipto y Mesopotamia, era una ciudad bien fortificada. Los diez pilares de la fotografía, algunos con más de tres metros de altura, configuraban el «lugar alto» de alto valor religioso para la ciudad.

Israel y la religión de Canaán *(continuación)*

concepción que el Antiguo Testamento tiene de Dios. Al Dios de Israel no le interesaba en modo alguno la ejecución de rituales vacíos, sino la manera como se comportaba la gente en la vida cotidiana. Esta lección fue repetida machaconamente una y otra vez por los profetas cuando declaraban que la obligación religiosa de Israel no era algo que había que hacer en un santuario, sino en la plaza del mercado: «Defender el derecho y amar la lealtad y ser humilde con tu Dios» (Miqueas 6, 8).

● A la vista de todo esto, no sorprende que el Dios de Israel exigiera un culto exclusivo. Los dioses y diosas de Canaán eran siempre tolerantes respecto a otros dioses: en cierto modo, eran sus parientes. Pero las historias fundacionales que dieron a Israel su identidad nacional coincidían todas en mostrar que Yahvé exigía la obediencia exclusiva de su pueblo (Éxodo 20, 1-3).

La historia deuteronomista

En varias ocasiones se ha mencionado el hecho de que los relatos de la historia de Israel, tal y como nos han llegado en la actual Biblia Hebrea, son el resultado de un proceso de recopilación y edición que duró siglos. Que tales relatos presenten una perspectiva particular de la historia de Israel, no invalida su autenticidad, pero si queremos entenderlos correctamente sí nos obliga a entender primero el propósito con el que fueron editadas como una unidad literaria.

El estudioso alemán Martin Noth, en un libro publicado en 1943, fue el primero en sugerir que los libros de Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes habían sido reunidos para confeccionar una historia épica de Israel justo tras la destrucción del estado de Judá y su capital Jerusalén por los ejércitos babilonios de Nabucodonosor (586 a. C.). Y sugirió también que el libro del Deuteronomio que precede inmediatamente a estos libros históricos del Antiguo Testamento, era una parte de ellos y servía como introducción para asentar la base teológica sobre la que entender la historia de Israel. Por eso, Noth dio el nombre de «Historia deuteronomista» al conjunto compuesto por estos libros de historia, y opinaba que esta revaluación de la historia de Israel se llevó a cabo poco después del año 561 a. C. (cuando Joaquín salió de la prisión: 2 Reyes 25, 27-30), pero antes de que los persas llegaran al poder en el año 539 a. C. y se efectuara la subsiguiente reconstrucción del templo de Jerusalén hacia el 520 a. C.

Sin duda, se trata de una hipótesis atrevida que pretende explicar el origen de estos libros del Antiguo Testamento, con importantes tiene repercusiones acerca del proceso de recopilación de estos libros, lo cual será estudiado con mayor detalle en el capítulo 7. Pero es también una hipótesis atractiva, ya que algunos hechos parecen hablar a su favor:

● No es en modo alguno improbable que los supervivientes de la destrucción de

Jerusalén comenzaran a contemplar su historia pasada como medio para encontrar un sentido a su desgracia presente. Podemos ver esta misma tendencia entre los exiliados en Egipto, mencionados en el libro de Jeremías, y no tenemos motivo alguno para pensar que no sucediera lo mismo en Judá. Y no sólo esto, sino que en la situación lamentable inmediatamente posterior a la caída de Jerusalén debió de existir un nuevo incentivo para recopilar las tradiciones nacionales con la única finalidad de preservar para la posteridad los relatos antiguos. Todos estos libros hacen referencia a otras fuentes antiguas de información de las que han sido extrapoladas o resumidas sus propias historias, y esos otros relatos desaparecieron después con el paso del tiempo.

● Estos libros veterotestamentarios de historia son a la vez algo más que una simple antología de extractos tomados de materiales históricos más antiguos, ya que presentan también una visión clara y coherente del significado de los acontecimientos narrados. Hemos señalado el lugar predominante que ocupa esa interpretación en el libro de los Jueces, pero también está presente en otros muchos pasajes. No se la ha superpuesto a cada detalle de las narraciones, sino que explica la historia de Israel en puntos estratégicos: Israel estaba comprometido en una relación de alianza con Dios, y esto le obligaba a cargar con determinadas responsabilidades. Según eso, si quería aceptar tales responsabilidades y obedecer a la ley de la alianza, podía esperar la bendición que Dios le había prometido. Por el contrario, la desobediencia deliberada le conduciría al fracaso y a la destrucción. Con frecuencia, se presentó este mensaje en forma de arengas en puntos estratégicos en la historia (Josué 23; 1 Samuel 12; 2 Samuel 7; 1 Reyes 8, 22-53), un procedimiento que se encuentra en muchos escritos antiguos de historia.

● Que la alianza constituya la estructura básica en la que se entiende la historia de Israel en estos libros confiere también cierta plausibilidad a la opinión de Noth según la cual el Deuteronomio es una introducción a la totalidad de la obra, pues la estructura literaria de este libro está ligada estrechamente a las pautas de alianza que se han detectado en las fuentes hititas y asirias. Además, el discurso con el que se abre el libro (Deuteronomio 1-4) es como una exposición clásica de la perspectiva teológica llamada por eso deuteronomista. Más aún, parece contener una llamada y una promesa explícitas para el pueblo para quien el exilio constituía una crisis muy grave: «El Señor os dispersará por las naciones, y quedaréis unos pocos en los pueblos adonde os deportará el Señor. Allí serviréis a dioses fabricados por hombres, leño y piedra, que no ven, ni oyen, ni comen, ni huelen. Desde allí buscarás al Señor, tu Dios, y lo encontrarás si lo buscas de todo corazón y con toda el alma. Cuando al cabo de los años te alcancen y te estrechen todas estas maldiciones, volverás al Señor, tu Dios, y le obedecerás. Porque el Señor, tu Dios, es un Dios compasivo: no te dejará, ni te destruirá, ni olvidará el pacto que juró a vuestros padres» (Deuteronomio 4, 27-31).

La teoría de Noth no ha sido aceptada universalmente por los especialistas, pero ha conseguido un considerable apoyo, e incluso es utilizada por muchos que rechazan algunos de sus planteamientos particulares. Pero no hay duda de que ha clarificado temas importantes:

● Noth consideró la historia deuteronomista como una simple explicación de la tragedia que se abatió sobre el pueblo de Israel y, por consiguiente, como algo esencialmente pesimista. Pero eso no es todo lo que dicen los relatos. El énfasis principal se pone, ciertamente, en el pasado de Israel, pero nunca con mero interés de anticuario, pues en realidad nunca se lo concibió así en el antiguo Israel, donde el pasado fue considerado siempre como el escenario de la actividad de Dios, y, por consiguiente, como un espejo del futuro y un desafío al pueblo para afrontar el porvenir. Los profetas vieron los fracasos del pasado como invitación a una obediencia renovada; y la historia escrita adopta la misma perspectiva. Tal vez por eso acaba con el relato de la puesta en libertad

La historia deuteronomista *(continuación)*

de Joaquín, ya que este hecho debió de generar una renovada esperanza en los corazones de la gente.

● Algunos se han preguntado si existe esa presentación completa y unificada del significado de la historia de Israel en todos esos libros. Y señalan, por ejemplo, que algunos pasajes de Samuel y de Reyes (como el denominado «ciclo de sucesión» compuesto por 2 Samuel 9-20 y 1 Reyes 1-2) parece haberse visto muy poco influidos por el punto de vista deuteronomista. Se preguntan también si el simple enfoque del Deuteronomio, relacionado con los estadios primeros de la historia de Israel, es verdaderamente compatible con la posición compleja del rey y del templo de Jerusalén en los libros tardíos. Esas observaciones tienen más valor por la manera como se recopilaron las diversas narraciones. Es muy probable que el pesado trabajo de escribir una historia continuada de Israel hubiera comenzado ya mucho antes de los días oscuros del exilio. Bastantes estudiosos opinan que ya antes del tiempo de Josías existía la idea directriz para una historia de esas características, e incluso para las partes más antiguas de la historia se está de acuerdo en admitir que algunas de estas narraciones fueron consignadas por escrito más o menos como sucedieron. En efecto, los editores posteriores no se dedicaron a reescribir las narraciones (y mucho menos a inventarlas, como se ha sugerido en alguna ocasión). Deseaban simplemente presentarlas de manera que fueran significativas para sus contemporáneos.

● Los estudiosos se han preguntado quiénes fueron los llamados deuteronomistas, y se les ha identificado sucesivamente con grupos de sacerdotes, de profetas y de sabios, pero parecen tener algo más en común con los grandes profetas. Aunque Isaías es el único al que se menciona por su nombre en las narraciones del Antiguo Testamento (2 Reyes 19-20), el mensaje de estos libros coincide plenamente con el de esos profetas: se tomaron los hechos de la historia de Israel como prueba de que los profetas tenían razón. Hay también algunos pasajes en los libros de estos profetas que se asemejan mucho a algunas partes de la historia deuteronomista. Y es muy posible que estos libros proféticos fueran recopilados por primera vez por las mismas personas que publicaron esta gran obra histórica. Quizá no sea accidental el que los judíos llegaran a considerar los libros de Josué-Reyes como los «profetas anteriores».

4 «Un rey que nos juzgue, como tienen todas las naciones»

«Tú, Dios mío, eres rey desde siempre, tú ganaste la victoria en medio de la tierra» (Salmo 74, 12). Estas palabras se escribieron siglos más tarde, pero resumen suficientemente bien los ideales de los primeros días de la historia de Israel. Aunque las tribus tuvieron de tiempo en tiempo unos jefes humanos, la verdad es que Dios mismo fue su único y verdadero soberano. Ni siquiera los grandes jueces fueron importantes por sí mismos, pues eran precisamente hombres y mujeres a los que Dios inspiró para conducir a su pueblo en días de necesidad especial.

Los relatos muestran a los jueces bajo esta convicción. Cuando algunas de las tribus sugirieron a Gedeón que su valentía y bravura bien merecían la recompensa de un poder permanente, éste les declaró que no quería ni oír hablar de tal cosa, pues no era posible que su pueblo fuera gobernado a la vez por Dios y por un rey humano (Jueces 8, 22-23). Su hijo Abimelec no tuvo tales escrúpulos, y se las arregló para persuadir a las gentes de la ciudad de Siquén para que lo hicieran su rey. Pero su éxito duró muy poco tiempo. Las tribus habían visto con claridad que la monarquía de las ciudades-estado cananeas no podía constituir un modelo para la sociedad israelita (Jueces 9). Resultaba impensable que las monarquías de las ciudades-estado cananeas pudieran proporcionar un modelo aceptable para la nueva cultura israelita: la creencia en Yahvé como único rey no era simple ficción piadosa, sino algo aplicable a la práctica diaria. Las tribus se mantuvieron unidas no mediante instituciones de un gobierno compartido, sino a través de las experiencias de la fe compartida, simbolizada por el arca de la alianza. Obviamente, también desde el principio se pusieron en marcha los movimientos que minarían la elástica unidad de la federación tribal de ese período; movimientos, por otra parte, que eran inevitables y que no dependían de la elección consciente de parte del pueblo. El crecimiento demográfico, y la consiguiente urgencia por desarrollar métodos más eficaces para aumentar la producción, por no mencionar los cambios climatológicos y la tendencia natural de quienes ocupan un rango elevado por mejorar aun más su nivel, incidieron en la evolución del estado de Israel durante el principio de la Edad de Hierro (1200-1000 a. C.). La

verdad es que los editores deuteronomistas de estas narraciones tienen poco que decir sobre estos asuntos, pues eligieron deliberadamente concentrarse en aquellas historias que narraban los conflictos con los otros grupos que también trataban de asentarse en la misma tierra. Era la forma de que las antiguas historias tuvieran una particular relevancia para sus contemporáneos, que se veían muy expuestos a sus vecinos o que vivían incluso en el exilio en medio de otros pueblos. Este proceso no invalida tales historias, sino que pone de manifiesto su criterio selectivo. Contamos con multitud de evidencias sobre la pujanza de los filisteos en su lucha por controlar el mismo territorio –a pesar de que las relaciones entre ambos pueblos podían ser con frecuencia bastante distendidas–, que se convertirá en el catalizador de un profundo cambio social –aunque no fue el único– que culminará en un nuevo estado israelita con su propia monarquía.

Samuel y el arca

Existe cierto grado de desconocimiento acerca del tipo exacto de relaciones que se dio entre los filisteos y los israelitas en ese período formativo de la federación tribal. Es posible que algunos de los elementos que se unieron a Israel fueran originariamente de los «pueblos del mar» como también lo eran los filisteos. A Sansón, por ejemplo, se le relaciona a la tribu de Dan, pero estaba casado con una filistea y estaba asociado a otros filisteos. No hay en los relatos la más mínima insinuación de que actuara fuera de lo comúnmente aceptable, y las peleas que surgieron después entre él y los filisteos fueron debidas más a asuntos personales que a conflictos tribales (Jueces 13-16). De hecho, algunos indicios apuntan a que también Dan podría ser una tribu proveniente de los «pueblos del mar», pues parece que utilizaron el mismo tipo de cerámica que los filisteos, e incluso un pasaje bíblico posterior insinúa que pudieron tener un dios distinto al del resto de Israel (Amós 8, 14). Es cierto que al no dar el nombre de este dios, Amós nos impide seguir esa pista para establecer una conexión entre Israel y los filisteos. Sin embargo, hasta David acudió a los filisteos sin ningún escrúpulo para buscar apoyos, lo que indica que no deberían ver con malos ojos sus ambiciones (1 Samuel 21, 10 - 15).

Así pues, las relaciones entre ambos grupos debieron ser mucho más complejas de la que antaño se pensaba, aunque a simple vista parecieran meros competidores. En tanto que oponentes militares, los filisteos contaban con una fabulosa fuerza militar. Habían adoptado las estructuras políticas de las ciudades-estado de Canaán con gran provecho para su causa, y además tenían algo que jamás tuvieron sus predecesores cananeos: un profundo sentido de la unidad nacional. Aunque las ciudades filisteas eran independientes entre sí, solían actuar de manera concertada, lo cual les convertía en un formidable enemigo, por no mencionar su superioridad

tecnológica sobre Israel, dominando el manejo de los carros de combate y las armas de hierro.

Política y militarmente, Israel se hallaba mucho peor organizado que los filisteos y no estaba en condiciones de ofrecer una resistencia eficaz a los ejércitos que se lanzaban contra él. Tras una derrota devastadora en las proximidades de Afec, los jefes de Israel comprendieron que no tenían por sí mismos poder alguno. ¿Dónde estaban ahora los jefes inspirados y las hazañas heroicas de las generaciones anteriores? En el curso de una batalla el arca de la alianza fue capturada, su santuario en Siló destruido y el ejército israelita diezmado (1 Samuel 5, 1-7, 1). A los editores deuteronomistas no les resultó nada difícil explicar esta derrota a partir de los errores religiosos cometidos, en especial su confianza en que por medio de la presencia del arca de la alianza en la batalla Dios se pondría de su parte. Siguiendo la guía de los hijos del sacerdote Elí (que también murieron en la batalla), el pueblo había olvidado la naturaleza marcadamente personal de la relación de Israel con su Dios, prefiriendo suponer que se podía encerrar a Dios en un arca. Ahora el arca había desaparecido y ellos se habían convertido realmente en vasallos de los filisteos. Parece improbable que éstos quisieran adueñarse de todo el país. Trataban de alcanzar quizás el puesto que los egipcios habían ocupado en otro tiempo: ser los dueños, con los israelitas y cananeos como súbditos. Todo aquello resultaba penoso para Israel. Pero, ¿qué podía hacer para desembarazarse de los filisteos? Samuel parecía impotente; con todo, era el único superviviente representativo del antiguo orden. Y aunque el arca de la alianza se tomó su propia revancha de los filisteos y retornó temporalmente a Israel, ni el antiguo fervor ni el entusiasmo volvieron con ella. Parecía como si las antiguas formas flexibles de la alianza tribal ya no fueran adecuadas para afrontar las circunstancias cambiantes. Peor aún, los filisteos no eran la única amenaza que se cernía sobre las tribus israelitas.

Saúl

El hombre que insufló nueva vida a Israel fue Saúl. Aparece en el relato bíblico a través de una historia de escalofriante violencia gratuita. Entre los muchos grupos que luchaban por hacerse un lugar en el mismo territorio, estaban los amonitas, que mantenían presionaban a Israel desde el este del río Jordán, desde donde atacaron Yabés de Galaad, imponiendo como condición para la paz que a cada habitante de la ciudad se le sacara el ojo derecho. Estas noticias no tardaron mucho en extenderse a lo largo y ancho de Israel, enterándose Saúl de vuelta de los campos hacia su casa. Al igual que los jueces que le habían precedido, el «espíritu de Dios» le invadió y Saúl enfurecido tomó la yunta de bueyes que llevaba consigo, los descuartizó y los repartió por todo su distrito con esta amenaza

terrible: «Así acabará el ganado del que no vaya a la guerra con Saúl y Samuel» (1 Samuel 11, 7). De esta manera, reunió un ejército, y Yabés de Galaad fue liberado.

Hasta este punto, el relato es muy similar a los relatos acerca de los jueces, pero la gran victoria de Saúl constituye el punto de arranque de algo nuevo: el pueblo se reunió en el santuario de Guilgal y aclamó a Saúl como su rey (1 Samuel 11, 13-15). De acuerdo con las historias recogidas en 1 Samuel, aquello no constituía una acción espontánea, sino que era la culminación de un debate prolongado entre los jefes israelitas. Efectivamente, el nombramiento de un rey no se podía tomar a la ligera. Después de todo, Gedeón consideró como equivocado el ser rey. ¿Cómo es que ahora eso mismo era conveniente tratándose de Saúl? La historia deuteronomista nos informa de ello con bastante detalle, y las dos caras de la misma realidad están representadas con tal vigor que los especialistas admiten generalmente que se pueden detectar dos

«¿Hasta Saúl anda con los profetas?»

La pregunta surge a propósito de un incidente relatado en 1 Samuel 10, 5-13. Después de haber sido ungido por Samuel, Saúl subió a rendir culto en el santuario de Guibeá, y de camino encontró a un grupo de profetas que vociferaban y bailaban al son de una música frenética, sumergidos en una especie de éxtasis religioso. De manera absolutamente inesperada, Saúl fue presa de esta misma excitación y se unió a ellos participando en sus bailes y en sus cantos. Fue algo tan sorprendente para sus compañeros, que decían que Saúl se había convertido en «una persona diferente» bajo la influencia de este entusiasmo religioso, y algunos expresaron su sorpresa de que una persona tan respetable como él se viera envuelta en todo ese barullo.

El que pudiera ocurrirle esto a Saúl no sorprenderá, probablemente, a nadie en nuestros días. Todos conocemos grupos religiosos cuyo fervor y excitación les llevan a un comportamiento salvaje e incontrolable, estimulado con frecuencia por la música, como en este caso.

Bastantes lectores del Antiguo Testamento, sin embargo, se sorprenden de ver que a personas como éstas se les describa con el término de «profeta», ya que el típico profeta del Antiguo Testamento no es una persona que se deje llevar por la excitación religiosa, sino alguien con un mensaje recibido de Dios para su pueblo y que lo expone con un lenguaje claro, apelando no a las emociones de sus corazones, sino a su razón y a su sentido de responsabilidad religiosa.

Se pueden hacer una serie de observaciones al respecto:

- Algunos han llamado la atención sobre la afirmación de 1 Samuel 9, 9: «En Israel, antiguamente, el que iba a consultar a Dios decía así: Venid, vamos al vidente, porque antes se llamaba vidente al que hoy llamamos profeta». Un vidente sería alguien que trataba de descubrir la voluntad de Dios por medios mágicos, como lo haría un adivino en nuestros días. Tal vez entonces, se ha dicho, la confusión es sólo cuestión de terminología, y los grandes profetas clásicos, con sus incisivos comentarios sobre cuestiones sociales y políticas, evolucionaron a lo largo de un período de tiempo desde una situación de practicantes no sofisticados. Ciertamente, existen algunas afirmaciones en la Biblia Hebrea que pueden ofrecer apoyo a tal opinión. Amós, por ejemplo, parece distinguirse a sí mismo de un «profeta» que daría mensajes por dinero (Amós 7,14), y Miqueas 3, 6-7 da la sensación de referirse a esa misma clase de personas.

relatos diferentes sobre Samuel que serían posteriormente combinados por los editores:

- El primero se encuentra en 1 Samuel 9, 1-10, 16 y 11, 1-15, donde Samuel aparece como una figura local y poco conocida, y que nombra rey a Saúl bajo la guía directa de Dios. La monarquía liberará a Israel de sus enemigos, y por tanto esta sección del relato le es favorable.
- En otro relato, Samuel parece ser una figura nacional que desaprueba el nombramiento de un rey porque eso significaría el rechazo de Dios como el verdadero rey de Israel (1 Samuel 8, 1-22; 10, 17-27).

Dada la deliberada maestría literaria con la que estas narraciones fueron pergeñadas, lo más probable es que los editores del libro de Samuel incorporaran estas distintas perspectivas con el propósito de realzar las tensiones entre ambas. A fin de cuentas, para el deuteronomista el origen del colapso de la nación siglos después de estos acontecimientos hay que buscarlo en estas contradicciones. Por

---

● Al mismo tiempo, algunos pasajes parecen aludir a experiencias extáticas en las vidas de los grandes profetas. Incluso Jeremías fue descrito como «demente» (lo afirmaban sus enemigos: Jeremías 29, 26-27); Oseas fue acusado también de lo mismo (Oseas 9, 7), pero algunas de las experiencias de estos profetas posteriores (especialmente en gentes como Ezequiel) eran, en verdad, muy poco frecuentes. Sabemos también, de una ocasión al menos, en que el profeta Eliseo comunicó su mensaje al son de la música (2 Reyes 3, 15-19), mientras que el comportamiento de uno de sus compañeros profetas hizo que un rey de Israel lo llamara «loco» (2 Reyes 9, 11).

● Existen paralelos en otras culturas de ese tiempo. En el Antiguo Testamento hay una descripción de la conducta de los profetas de Baal, que trataban de invocar el poder de su dios en medio de un éxtasis religioso procurado por ellos mismos (1 Reyes 18, 20-29). Por desgracia, sabemos muy poco acerca de esos profetas en Canaán, pero tenemos alguna noticia de Mari a través de una serie de cartas que datan del siglo XVIII a. C. y que refieren una amplia variedad de funciones proféticas, de entre las cuales una de las más específicas era la de animar a un rey en tiempos de gran dificultad, y sobre todo aconsejar en tiempo de guerra. Quizás es importante notar aquí el hecho de que en el Antiguo Testamento se menciona a profetas que aconsejan constantemente a reyes, aunque su consejo (como sucede también en Mari) no siempre era el que sus reyes deseaban (2 Samuel 12, 1-15; 1 Reyes 22, 1-28).

El entusiasmo extático cobra importancia cada cierto tiempo, especialmente en momentos de agitación social y de incertidumbre cultural. Cuando parece que las normas comúnmente aceptadas están cambiando y el pueblo llano cree haber perdido el control de sus propias vidas, la posibilidad de sintonizar directamente con fuerzas espirituales que están más allá de este mundo ofrece un atrayente sentimiento de seguridad. Sin duda, el antiguo Israel no era una excepción, y se comprende que bandas de entusiastas surgieran espontáneamente para inspirar al pueblo de Israel en tiempo de gran dificultad. Ninguna otra época fue más difícil que la de Saúl, con la amenaza de los filisteos pendiendo constantemente sobre él. La función de estos extáticos fue continuada y perfeccionada después, quizá, por los profetas adscritos a las cortes reales de Israel y de Judá. Su relación precisa con los grandes profetas predicadores del Antiguo Testamento es todavía incierta, pero ambos tipos de profetas se consideraron a sí mismos como voceros de un mensaje de Dios para su pueblo.

un lado, se necesitaba un jefe fuerte que uniera las tribus en una alianza suficientemente poderosa para luchar contra los filisteos; por el otro, la existencia de un jefe de estas características debilitaría inevitablemente la convicción de que Dios era el único rey verdadero de Israel. Esta tensión se refleja claramente en los relatos acerca de Saúl, y en mayor o menor medida en los relatos sobre todos los que le sucedieron en el trono.

En algunos aspectos, más que un rey, Saúl fue una especie de juez perpetuo. Era esencial, ciertamente, que se le considerara en posesión de aquella capacidad de convocatoria y de genio militar que poseyeron los jueces, pero en el terreno práctico Saúl tuvo sus dificultades. Hasta aquellos momentos, la principal fuerza militar en Israel había sido el gran ejército de voluntarios salidos de las tribus. Precisamente con una fuerza de estas características, reclutada de manera espontánea, Saúl fue capaz de vengar a las gentes de Yabés de Galaad; pero esta solución servía sólo para un momento de emergencia, y no era la manera de actuar de un rey. Por otra parte, no resultaba práctico hacer frente a los filisteos de ese modo: la estrategia de la guerrilla sería mucho más eficaz que las batallas a gran escala, y, para eso, un pequeño cuerpo de soldados profesionales sería mucho más útil que muchos voluntarios desentrenados. Así, al igual que los reyes filisteos y cananeos, Saúl formó su propio ejército personal (1 Samuel 13, 2; 14, 52).

En Engadí, junto al Mar Muerto, una corriente de agua salta por una garganta. Todo el área es abundante en cuevas, y esta es la región donde David se ocultó de Saúl y de sus soldados durante su exilio de la corte.

Sin lugar a dudas, resultó una iniciativa triunfal, ya que Saúl fue capaz de expulsar a los filisteos, al menos de la zona montañosa, lo que le daba una mayor libertad de movimientos (1 Samuel 13-14). Pero esta eficacia militar tuvo su precio. Efectivamente, aunque Saúl carecía de la mayor parte de la parafernalia de la monarquía oriental, e incluso su cuartel general en Guibeá distaba mucho de ser un palacio, lo cierto es que se fue separando poco a poco de su pueblo. Su ejército profesional no debía fidelidad a las tribus en general, sino a Saúl como a su comandante en jefe. Dado que Saúl no disponía de bienes propios, debió necesitar que alguien financiara su ejército: y este alguien fueron las tribus. Aunque no existe una prueba evidente de ello en el Antiguo Testamento, Saúl se vio forzado probablemente a gravar con algunos impuestos a su pueblo. Quizá las apreturas económicas le forzaron a no hacer caso de las instrucciones de Samuel acerca de los bienes de los amalecitas derrotados (1 Samuel 15, 1-35), pero como consecuencia de esto, Saúl llegó a ser considerado como un hombre testarudo y egoísta, que anteponía su propia voluntad a la de Dios y que estaba demasiado dispuesto a tirar por la borda los antiguos ideales religiosos cuando se interferían en su propia estrategia militar.

Al final, pues, Saúl fue incapaz de proporcionar la cohesión necesaria para su pueblo, y varias son las causas que explican su

fracaso. Los relatos le describen como un rey que se alienó del apoyo popular que le llevó al poder por hacer todo aquello que se esperaba de un rey: crear un ejército e imponer un gobierno centralizado sobre todo el territorio. Transformar una laxa federación tribal en un estado bien cohesionado no es tarea fácil, y a Saúl le faltó la habilidad política para llevarla a cabo eficazmente. Además, su popularidad se vio minada por la aparición en escena de un joven súbdito, un pastor llamado David, que poseía el carisma personal que le faltaba a Saúl (1 Samuel 16-31). Corroído por los celos y la envidia, Saúl cayó en una profunda depresión y acabó su vida mentalmente trastornado. Murió solitario y abandonado, traspasado por su misma espada, después de una aplastante derrota a manos de los filisteos en el monte Gilboa. La complejidad de la personalidad de Saúl se nos escapa, pero su figura emerge siempre como una figura trágica. Tuvo gran poder como sucesor reconocido de los jueces, pero la naturaleza de la tarea en la que se vio involucrado le superó, pues fue incapaz de incorporar los viejos ideales tribales a las nuevas estructuras del incipiente estado,

Israel se convierte en estado

Los historiadores deuteronomistas recalcan que la necesidad de seguridad militar fue el catalizador de la transformación de Israel en estado, dejando atrás la organización federal tribal. No resulta difícil entender sus razones, ya que la historia posterior de su pueblo estuvo sujeta permanentemente a las luchas regionales, culminando en el colapso tanto de Israel como de Judá debido en buena medida a la falta de industria militar. Que la política exterior fuera fundamental para la incipiente monarquía en un contexto de permanente lucha por ganar territorio a costa de los vecinos, está fuera de toda duda. Los filisteos no eran más que uno de los grupos que debían ser frenados en sus afanes expansionistas, entre los que también se hallaban Edom, Moab y Siria, quienes mantenían intereses ocultos por el territorio (1 Samuel 14, 47; 2 Samuel 8, 1-14), por no mencionar a otros pueblos tribales como los amonitas (1 Samuel 11, 1) o los amalecitas (1 Samuel 30, 1). Pero también hubo otros factores que jugaron un papel importante en este proceso imparable —cualesquiera que fueran sus puntos débiles— hacia la monarquía. Si comparamos los relatos sobre los reyes de Israel con lo que conocemos del Canaán de la Edad de Hierro (1200-1000 a. C.), descuellan estos tres factores:

- Parece ser que el crecimiento demográfico fue muy rápido en aquel tiempo, lo que acarrea una necesidad de expansión territorial y aumento de la influencia para cualquier entidad nacional emergente. Pero además, el crecimiento demográfico repercute en la necesidad de mayores recursos, y si estos no son asequibles, las tensiones serán inevitables. En algunos estados del Oriente Medio de entonces, se recurría a métodos expeditivos de control de natalidad: los infantes no deseados eran simplemente desechados. No existe ningún indicio de que tal fuera el caso en Israel, y parece que el control del crecimiento de población sirvió para desarrollar los movimientos poblacionales y de bienes. Existen abundantes evidencias al respecto: dado que fuera de las planicies centrales el territorio era muy inhóspito, y las lluvias anuales impredecibles, la autosuficiencia no era posible para las comunidades de las tierras altas. La tierra que pretendían labrar no era la adecuada para proporcionar una dieta equilibrada, de modo que resultaba imprescindible desarrollar un sistema centralizado de intercambio y distribución de comestibles.
- El desarrollo de sociedades complejas en un medio ambiente hostil conduce a la

por lo que su caída fue inevitable. Además, pudo hacer muy poco frente a los bien organizados ejércitos filisteos, y fue casi un rey sin reino. Las tres ciudades cananeas de Jerusalén, Ayalón y Guézer separaban aún el centro del país del sur, y, hacia el norte, la estratégica llanura de Esdrelón (valle de Jezreel) estaba controlada todavía por los filisteos.

David

David estaba hecho de diferente pasta que Saúl. David era una figura carismática en el pleno sentido de la palabra, que venció las suspicacias y las resistencias tribales a la idea de un rey, para unir todo Israel en una poderosa alianza. Los historiadores deuteronomistas echaban la vista atrás sabedores de que David se había convertido ya en el héroe nacional más grande, además de ser considerado el autor de los cantos preferidos de Israel (los salmos), y el hombre del que se contaban las historias más populares. Así lo presenta el autor del libro de Samuel en

rael se convierte en tado
ontinuación)

elaboración de sofisticadas estructuras que den respuesta a las predecibles disputas por la distribución de recursos. No bastará con reuniones informales de los caudillos o dirigentes tribales para resolver cierto tipo de problemas, sobre todo cuando están involucrados factores externos, como la naturaleza del terreno o la localización del agua, que trascienden la división territorial sobre bases tribales. El acceso equitativo a tales recursos necesariamente conduce al desarrollo de un sistema de justicia más sofisticado y del que responde un poder central (individual o estructural) capaz de hacer cumplir sus decisiones. Cuando el libro de los Jueces caracteriza el período primitivo de Israel como un tiempo en el que «no había rey en Israel y cada uno hacía lo que le parecía bien» (21, 25), bien pudiera ser que se refiriera a esta lucha abierta de todos por estos recursos. No sorprende, pues, que se diga que uno de los mayores logros de David es que «administró derecho y justicia a todo su pueblo» (2 Samuel 8, 15).

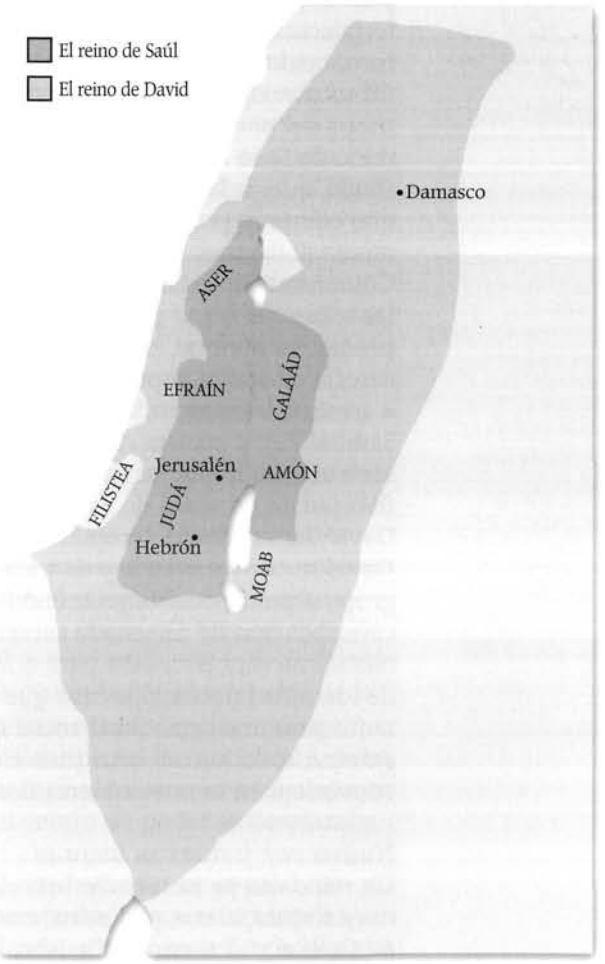
● Otro factor que incidió en el desarrollo de un estado más centralizado fue el aumento del uso del hierro. Por razones desconocidas, lo que conocemos como la edad del Bronce Tardío terminó en Palestina hacia el 1200 debido a la falta de las materias primas necesarias para la manufacturación del bronce. A su vez, a partir de ese momento se produce un desarrollo de nuevos asentamientos en las zonas altas de Canaán, cuyo terreno —generalmente más rocoso que en las planicies centrales— requería de aperos mucho más duros y resistentes. En consecuencia, el hierro se presentaba como la mejor elección posible, pero Palestina contaba con muy pocos yacimientos de hierro, que además no era de buena calidad. Esto, sin embargo, no constituía un obstáculo insalvable, puesto que fácilmente se sorteaba en asociación comercial internacional que permitiera la importación del metal. Eso sí, para que la empresa fuera eficaz, y se pudiera garantizar una justa distribución de las herramientas fabricadas, se requería de un cuerpo central que no sólo fuera el interlocutor de los comerciantes internacionales, sino que organizara la manufacturación de utensilios en los centros urbanos y su distribución eficaz en las áreas más remotas.

sus narraciones. En contraste con las historias de Saúl, los relatos de la vida de David fueron compuestos con gran destreza artística y literaria. Las narraciones de su amistad con Jonatán, hijo de Saúl (1 Samuel 19-20), y de su inesperada victoria sobre el gigante filisteo Goliat (1 Samuel 17), son una delicia todavía hoy para los lectores modernos de todas las culturas. La abrumadora cantidad de material literario sobre las hazañas de David subraya la importancia que los editores de la Biblia Hebrea daban a este personaje: entre 1-2 Samuel y 1 Reyes, casi el 70 por ciento de las historias son acerca de David, y sólo un 20 por ciento se refieren a Salomón, y bastante menos a Saúl.

Ascenso de David al poder

David fue, evidentemente, todo un carácter. No son muchos los pastores que llegan a reyes, y él debió de poseer algún talento extraordinario que le permitió alcanzar con rapidez un puesto tan eminente en la corte de Saúl. Los rasgos que impresionaron a éste también tuvieron impacto en su pueblo, que no mucho tiempo después cantaba las alabanzas de David por las calles: «Saúl mató a mil, David a diez mil» (1 Samuel 18, 7). A raíz de esta popularidad, Saúl le tomó ojeriza a David e hizo que le despidieran de la corte. A cambio, le nombró jefe de un millar de soldados en su ejército privado. Pero David no se amedrentó. Sus hazañas militares fueron extraordinarias y «todo Israel y Judá querían a David porque los guiaba en sus expediciones» (1 Samuel 18, 16). Entre sus admiradores se encontraba incluso Mical, hija de Saúl, que se enamoró de David y se casó con él (1 Samuel 18, 17-27). Pero la ojeriza de Saúl contra David se hizo cada vez mayor, y Saúl trató de matarlo. En consecuencia, David se vio forzado a ir al exilio, en el sur del país (1 Samuel 19-22). Allí estaba seguro frente a Saúl, ya que entre ellos mediaba una serie de ciudades-estado fortificadas, incluida Jerusalén. En el sur, David pactó

David extendió la fronteras de Israel más allá del reino de Saúl.



algún tipo de alianza con los filisteos (1 Samuel 22, 1-2), ya que pudo organizar una especie de corte en Adulán y se protegió a sí mismo y a sus tropas defendiendo a las gentes de la zona (1 Samuel 25). Fortaleció su posición mediante alianzas matrimoniales, y se unió estrechamente a Aquís, rey filisteo de Gat (1 Samuel 27). Aquís quiso llevar consigo a David a la batalla de Gelboé, donde Saúl encontró la muerte, pero lo dejó fuera de la expedición cuando otros jefes filisteos pusieron en duda la lealtad de David. Y tenían razón, porque David llevó a cabo un doble juego con Aquís (1 Samuel 29), que se tornó en ventaja para él, ya que mientras los filisteos hablaban en contra de David, los amalecitas atacaron la ciudad de Sicelag. A su regreso, David se lanzó a vengar a su pueblo, recuperó cuanto habían tomado los amalecitas y mucho más, y después, con gran tacto, lo distribuyó entre la gente de las ciudades donde él era bien conocido (1 Samuel 30).

Saúl estaba acabado y cayó en desgracia muriendo al poco, fracasando en su intento por conquistar la lealtad y apoyo de su pueblo (1 Samuel 31). Por el contrario, la posición de David se vio fortalecida. Se había establecido ya entre las tribus del sur, donde era reconocido como su jefe: rey de Judá, que reinaba en Hebrón. Las tribus meridionales de Judá habían estado siempre aisladas de las tribus del norte, y quizá nunca llegaron a formar parte plenamente del reino de Saúl. En consecuencia, no tuvieron reparos en aceptar a David, que ya había demostrado sus dotes en el campo de batalla y que continuó protegiendo al pueblo durante más de siete años y medio (2 Samuel 2, 10-11). Pero David no estaba satisfecho con esto. Comprendió que Israel nunca sería verdaderamente grande mientras las tribus del norte y las del sur no llegaran a estar plenamente unidas. En el norte, Isbaal había ocupado el lugar de su padre, pero carecía de apoyo popular. En su furia contra David, Saúl había llegado a asesinar a los sacerdotes que cuidaban el santuario de Nob (1 Samuel 22); y eso era suficiente para asegurar que ningún hijo suyo sería aclamado por las tribus. El único apoyo de Isbaal era Abner, jefe del ejército personal de Saúl, y cuando incluso éste se pasó al lado de David, Isbaal quedó completamente indefenso (2 Samuel 2, 8-4, 12). David se convirtió en rey de todas las tribus israelitas, cuando el grupo septentrional le prometió fidelidad (2 Samuel 5, 1-5). La consolidación de un estado centralizado proporcionó la infraestructura necesaria para que emergiera por fin un fuerte sentido de identidad nacional, e hizo que se establecieran las condiciones tanto para una estabilidad social interna como para una seguridad externa, todo lo cual constituía el requisito previo para que Israel se convirtiera en la nueva fuerza dominante de la zona.

Nuevo rey y nuevas formas

Un reino nuevo necesitaba una capital nueva. Hebrón se encontraba muy alejada, al sur, y el norte carecía de organización desde la derrota en Gelboé y el asesinato de Isbaal. Por eso David decidió establecer la

nueva capital en Jerusalén. Fue un golpe maestro. Esta ciudad no había pertenecido a las tribus del norte ni a las del sur; por consiguiente, no podía engendrar envidias. Jerusalén había sido uno de los últimos bastiones de la soberanía cananea, que había aislado efectivamente al norte del sur durante el tiempo de Saúl. Así, su brillante conquista por las tropas de David, escalando por un pozo de agua que abastecía a la ciudad, hizo desaparecer una de las últimas barreras físicas para la unidad del nuevo reino (2 Samuel 5, 6-10), ya que Jerusalén era una de las pocas ciudades-estado que todavía permanecía independientes y que durante el reinado de Saúl facilitaron el aislamiento entre el norte y el sur.

Así pues, ahora Jerusalén podía convertirse en «la ciudad de David» como un distintivo particular. David construyó en ella nuevas fortificaciones y un palacio para él, empleando mano de obra extranjera y estableciendo con los fenicios –sobre todo gracias a la contratación de muchos artesanos de la zona (2 Samuel 5, 11-12)– una relación bilateral que duraría bastante tiempo. Desgraciadamente, poco queda ahora de la Jerusalén de David, pero no cabe la menor duda de que él y su hijo Salomón la convirtieron en un centro administrativo importante, ayudados por la considerable pericia burocrática de sus habitantes, originarios jebuseos que fueron incorporados al reino de Israel y que representaban una pequeña parte de la abundante población extranjera que se integró en el reino de David. Efectivamente, éste continuó extendiendo su influencia en todas las direcciones, derrotó a edomitas, moabitas, amonitas, sirios y filisteos, mientras sus ciudades y gentes le guardaron fidelidad.

El botín capturado en esas expediciones militares y los impuestos que pagaban los pueblos conquistados financiaron la construcción de muchos y bellos edificios en Jerusalén y permitieron a David aumentar el número de mercenarios en su ejército personal y establecer una corte regia fastuosa en su nuevo palacio. Pero David tuvo también sumo cuidado en preservar todos los lazos importantes de su pueblo con el pasado. Por eso, en cuanto le fue posible, trasladó el arca de la alianza a Jerusalén. Para las tribus, el arca había sido siempre el símbolo permanente de toda su existencia: les recordaba la huida de Egipto, su alianza con Dios en el monte Sinaí y el culto común a Yahvé, su Dios, que les mantenía unidos (2 Samuel 6).

No cabe la menor duda de que el compromiso religioso de David jugó un papel importante en todo esto, pero la llegada del arca de la alianza a Jerusalén tuvo también enormes consecuencias sociales. Marcó la posición de David con un sello especial de aprobación, pues, en cierto sentido, el arca, instalada en fa ciudad, se convertía ahora en posesión personal del rey. Con ello, el centro de poder se desplazaba desde las tribus mismas para consignarlo a una autoridad de estado, independiente de las antiguas lealtades tribales. En otras palabras: David había conseguido lo que Saúl no pudo lograr: establecer su propia posición sin depender de la continuada aclamación de la gente.

La nación contaba con un ejército propio, con una ciudad propia, incluso, tal vez, con un santuario nacional propio.

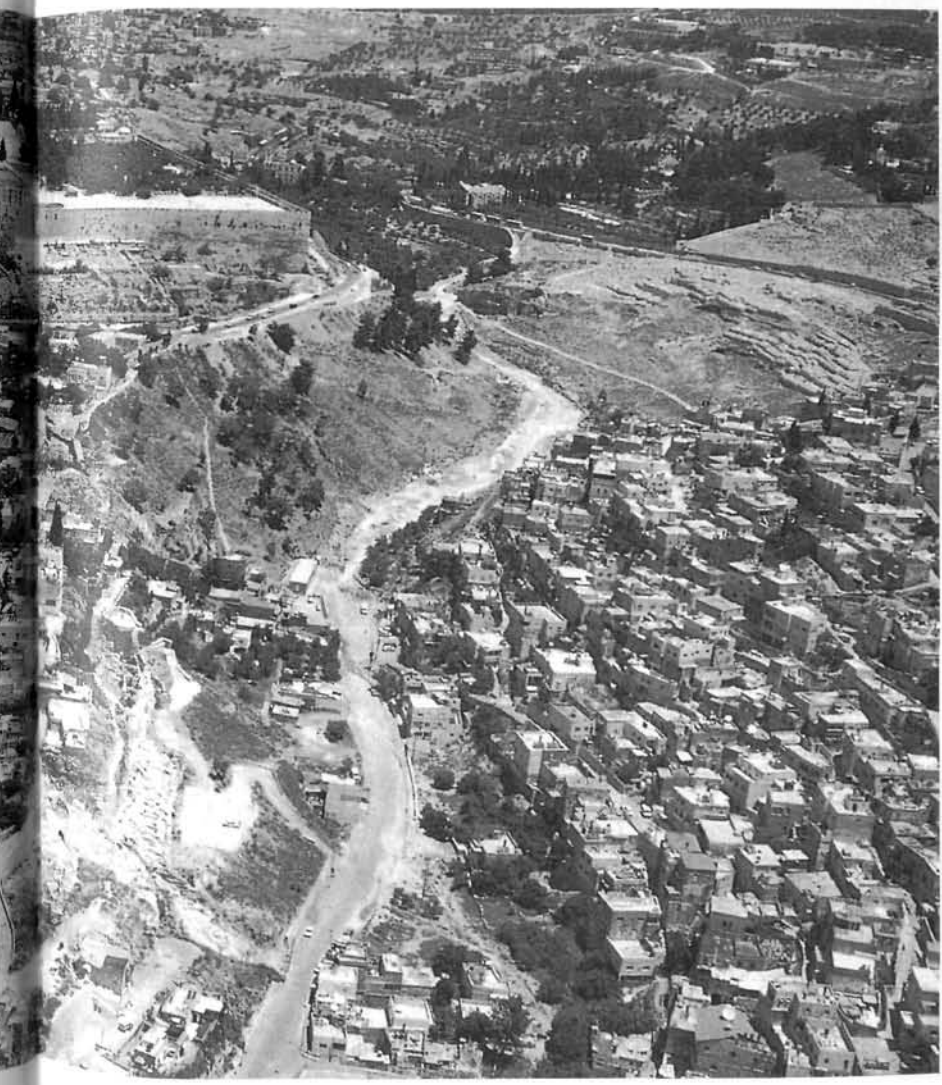
David fue, indudablemente, un gran caudillo: un estratega militar que derrotó a los enemigos de Israel, y un político que congregó a las gentes de toda Palestina en una unidad jamás conocida con anterioridad, y también como nunca en adelante, bajo un gobernante de su propia raza, lo que resultó bastante más fácil gracias a la relativa debilidad de Egipto y de Asiria en aquellos momentos. Con todo, los logros de David son innegables.

Los modos antiguos y las nuevas ideas

Una de las historias más significativas acerca de David, recogidas en el

Jerusalén fue conquistada por David, quien trasladó allí su corte de Hebrón. Desde entonces se la conoció como «la ciudad de David», y se convirtió en centro permanente de devoción para el pueblo de Israel. En la foto, al fondo, se ve la parte antigua de la ciudad, en la estribación que va hacia el monte del Templo, y bordeada por el Valle de Cedrón.

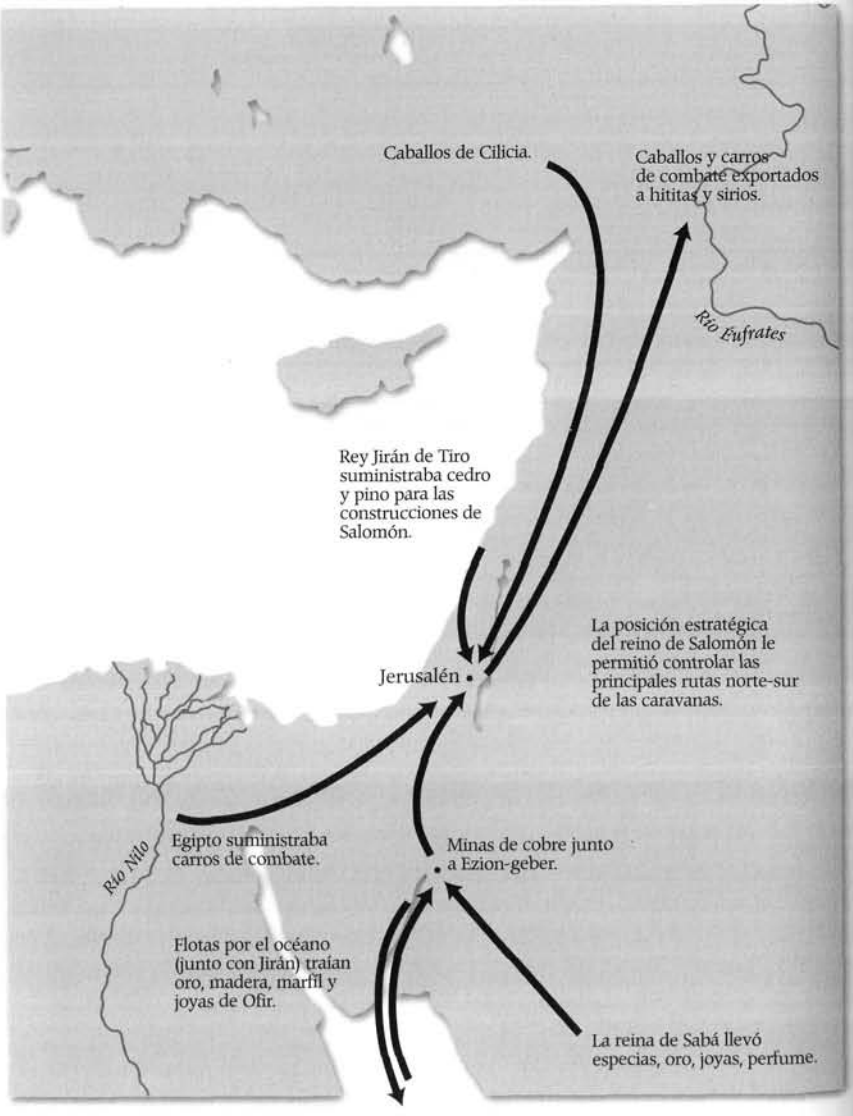
Antiguo Testamento, es la de su adulterio con Betsabé y el asesinato de Urías su esposo (2 Samuel 11). No era infrecuente que un rey oriental se comportara de esta manera, pero sorprende encontrar la rotunda y clara denuncia de la conducta de David por el profeta Natán, y la profunda sinceridad del arrepentimiento de David (2 Samuel 12, 1-15). La inclusión de estas historias personales responde a las preocupaciones de los historiadores deuteronomistas, para quienes era importante recordar a sus lectores que también David, el más grande de todos los reyes, seguía estando subordinado a un poder mayor que el suyo, esto es, a los valores de la alianza con Yahvé. A pesar de estas debilidades personales, su posición no se vio amenazada, como se indica por la inclusión de un oráculo de Natán



pronunciado con anterioridad, en el que declaraba que Dios quería establecer una relación personal particularmente estrecha con la familia de David. No sólo sucedería a David su hijo, sino que Dios mismo será «un padre y él será para mí un hijo» (2 Samuel 7, 1-17).

A lo largo y ancho del mundo antiguo, era frecuente el empleo de semejante lenguaje altisonante referido a los reyes, y si bien podía ocasionalmente significar una proclamación de su divinidad (como en el caso de los faraones egipcios), en general se trataba tan sólo de un lenguaje metafórico para ensalzar la posición privilegiada de los monarcas. Por supuesto, también podía ser empleado para justificar o legitimar cualquier acción del rey, como ocurrió en algún momento

El comercio en tiempos de Salomón



en Israel y en el resto de países. Pero los editores de estas historias dejan muy claro que la aprobación divina de la familia real dependía de su sujeción al marco moral cuyos valores derivaban de la alianza establecida entre Dios y su pueblo en el monte Sinaí. En efecto, la clase de ideología real representada por el oráculo de Natán incorporaba al rey en la alianza, invistiéndole así de privilegios especiales; pero le ligaba también a sus exigencias morales. Y su condición de «hijo» de Dios implicaba que podía ser castigado por Dios, igual que cualquier otro padre castigaba a sus hijos si se portaban mal.

Según avanza la historia, esta lección se ve robustecida de muy diversas formas. Los reyes de la dinastía de David no vivieron de acuerdo con estas elevadas aspiraciones. Después de todo, no pasaban de ser simples seres humanos, y la tragedia, como había previsto Samuel, consistía en que los reyes de Israel se hicieran iguales que los reyes de las otras naciones, más preocupados de sí mismos que de las obligaciones de alianza contraídas con Dios y con su pueblo (1 Samuel 8, 10-18). Pero la promesa hecha a David y a su familia habría de adquirir gran importancia en un período posterior de la historia de Israel, cuando, frustradas las ambiciones políticas, se tradujeron en esperanza de un futuro descendiente ideal de David, el mesías.

Salomón

Hacia finales del reinado de David, los posibles herederos comenzaron a intrigar para afianzar su posición. Se aplastaron las revueltas dirigidas por Absalón (2 Samuel 13-19), hijo de David, y por Sebá, un hombre de la tribu de Benjamín (2 Samuel 20, 1-22). A la muerte de David, su hijo Adonías se perfilaba como el sucesor más obvio, y confiaba en el apoyo del sacerdote Abiatar y de Joab, jefe del ejército popular reclutado de entre las tribus israelitas (1 Reyes 1,5-10). Pero otro hijo, Salomón, contaba con mejores valedores: su madre Betsabé había sido la esposa favorita de David, y era apoyada en sus pretensiones por el profeta Natán, por el sacerdote Sadoc y por Benayas, jefe del ejército personal de David. Al final, venció Salomón. A excepción de Abiatar el sacerdote, que fue enviado al exilio, Adonías y cuantos le apoyaron fueron asesinados (1 Reyes 1, 11-2, 46). Desde el primer momento de su reinado, la posición de Salomón como rey basculaba entre las intrigas de la corte y la fortaleza militar. A diferencia de su padre David, y de Saúl, antes de éste, Salomón no buscó la aceptación popular de las tribus. Israel encontró en Salomón un rey semejante al de las otras naciones vecinas. A diferencia de Saúl y de los jueces (y, en menor medida, de David), Salomón no fue un jefe entre iguales, sino la cabeza suprema de una nueva clase gobernante. Este desarrollo fue tratado de modo ambivalente por parte de los editores deuteronomistas: por un lado aplauden los logros que llevaron a colocar a Israel entre las naciones poderosas, pero por

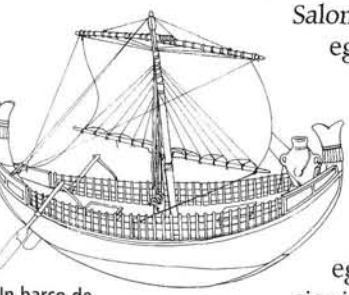
otro plantean serias dudas respecto a la clase de espiritualidad invocada para reforzar la posición de los reyes.

El imperio

En el terreno militar, la posición de Israel quedó asegurada antes del ascenso de Salomón al trono, bajo cuyo reinado se consolidó lo ganado con anterioridad, salvo la recuperación de parte de sus territorios por parte de Edom y Siria (1 Reyes 11, 14-25). El rey estaba más preocupado en defender su propia posición personal que la de su pueblo. Por eso canalizó vastos recursos hacia el equipamiento del ejército privado que su padre le había dejado. Lo que probablemente fue en los días de David poco más que una escolta personal para el rey, se desarrolló ahora hasta convertirse en una sofisticada fuerza de combate, con 1.400 carros y 12.000 hombres y caballos (1 Reyes 4, 26; 10, 26). Los carros de combate fueron en un tiempo monopolio de las ciudades-estado cananeas, y los que impidieron que las tribus de los días de los jueces penetraran en las llanuras del centro del país. Probablemente, Salomón utilizó la experiencia cananea en tales armas, ya que sus carros estuvieron estacionados exclusivamente en antiguas ciudades cananeas.

Alianzas

Salomón forjó una política de alianzas con los estados vecinos como medio de consolidación de su propia posición. Fenicia, Arabia, Siria y Cilicia, y probablemente también el norte y el este de Africa, se convirtieron en importantes socios comerciales de Israel. A la par, Salomón se alió con Egipto desposándose con una princesa egipcia, lo que debió suponer una alianza importante para él, ya que construyó un palacio especial para su esposa egipcia. El faraón de aquel tiempo también se tomó muy en serio la alianza, pues conquistó la ciudad de Guézer para dársela a Salomón como regalo de boda (1 Reyes 9, 16-17), lo cual ha quedado confirmado por los datos arqueológicos que dan testimonio tanto de la destrucción egipcia de Guézer como de su reconstrucción por Salomón siguiendo un estilo propio. Jirán, rey de Tiro, fue otro de los aliados de Salomón. Los fenicios, cuyas redes comerciales se extendían por todo el mar Mediterráneo, prestaron asistencia a Salomón en el desarrollo de su propio comercio por el mar Rojo y el océano Índico (1 Reyes 9, 26-28; 10, 22). Probablemente le ayudaron también a montar y explotar sus propias refinerías de cobre en el golfo de Aqaba. Salomón fue asimismo un comerciante de caballos a gran escala, traficando con los egipcios en el sur y con los hititas en el norte. 1 Re. 10, 28-29.

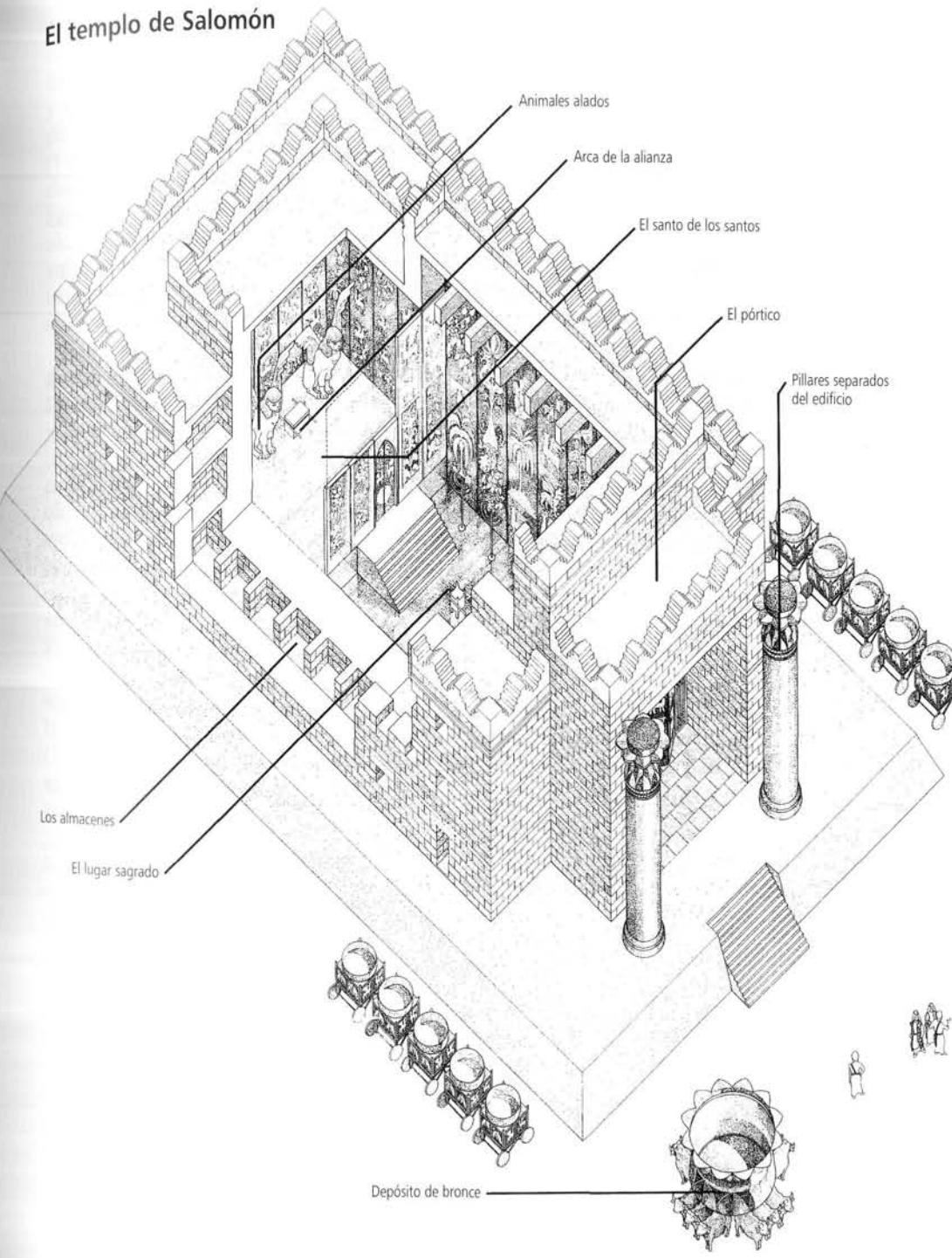


Un barco de la flota mercante de Salomón.

El templo

Las ganancias obtenidas por todas estas transacciones comerciales ayudaron a financiar la construcción de muchos edificios en

El templo de Salomón



Jerusalén: el palacio de Salomón, un palacio para su esposa egipcia, una sala de audiencias para reuniones de estado, otra sala más reducida para impartir justicia y, por supuesto, el templo.

En principio, David deseó construir un templo para dar cobijo al arca de la alianza (2 Samuel 7, 1-17), pero fue incapaz de lograrlo, aunque adquirió un solar y reunió materiales (2 Samuel 24, 18-25; 2 Crónicas 3, 1). Las generaciones israelitas posteriores recordaron a Salomón principalmente como realizador de este proyecto. Como todo lo que él emprendió, el templo fue construido fastuosamente. Se importaron los mejores materiales a gran precio, y se trajo de Fenicia mano de obra cualificada. Naturalmente, los fenicios plasmaron sus formas artísticas propias en la construcción, y el diseño general del templo era cananeo. Aunque construido para albergar el arca de la alianza, símbolo de la presencia de Yahvé, Dios de Israel, el templo era similar a los templos de Baal que se han descubierto en muchos lugares de Palestina (1 Reyes 5-7).

Es difícil saber cómo percibía Salomón su propio templo, si bien las similitudes con templos dedicados a otras deidades van más allá de la mera arquitectura. Por ejemplo, el templo de Jerusalén fue consagrado exactamente en la misma época del año que el templo ugarítico de Baal, justo antes del comienzo de las importantes lluvias otoñales (1 Reyes 6, 1, 37-38; 8, 2), acto en el que Salomón asumió personalmente algunas de las funciones religiosas más importantes (1 Reyes 3, 15; 8, 62-66), como son la ofrenda de los sacrificios y la bendición del pueblo (1 Reyes 8, 14-61). Todas estas funciones eran asumidas con pleno derecho por los reyes, pues servían para afirmar su posición de jefes de estado. Pero resulta sorprendente que, unas páginas antes en la historia deuteronomista, esto mismo les fuera prohibido a Saúl y David, y que precisamente la pretensión de Saúl de asumir tales funciones propiciara su caída en desgracia (1 Samuel 15,

Los relatos acerca de David y de Salomón

Los libros de Samuel y de los Reyes forman una unidad. Son una recopilación de diferentes relatos reunidos por un editor o editores para llevar a cabo una gran narración de la historia de Israel, que incluía también, probablemente, los libros de Josué y de los Jueces. A menudo los editores hacen referencia a sus fuentes de información (por ejemplo en 1 Reyes 11, 41). En otros puntos, los especialistas de nuestros días han tratado de descubrir los orígenes de sus relatos. Con frecuencia, esto puede parecer un ejercicio inútil, pero en el caso de los relatos de David y de Salomón, muchos opinan que este «análisis de fuentes» puede poner de manifiesto que se trata de una especie de «historia cortesana» consignada por escrito casi a medida que los acontecimientos se producían.

Los relatos de 2 Samuel 9-20 y 1 Reyes 1-2 son, indudablemente, de las narraciones más vivas de todo el Antiguo Testamento. Están bien escritas y brillantemente presentadas, con un toque de aprecio psicológico por las relaciones humanas, que da una nueva plausibilidad a lo que dicen. Se diferencian notablemente de lo que antecede o viene a continuación, e incluso de los capítulos finales de 2 Samuel (21-24).

En 1926, el profesor alemán Leonhard Rost sugirió que esta sección de Samuel y de

10-35). Sin embargo, el editor nada dice aquí contra estas características del reinado solomónico, quizás debido a la importancia que al final adquirió la ciudad de Jerusalén y su templo, y quizás también porque reservó su censura para la política exterior de Salomón a favor de los intereses de las «divinidades extranjeras» (1 Reyes 11, 1-13). Desde un análisis histórico retrospectivo, su descuido e incluso desprecio por los valores genuinos de la alianza fueron considerados como la mayor causa de su declive. Salomón alcanzó la fama gracias a su sabiduría, pero no fue esa clase de sabiduría práctica que le acercara a su propio pueblo, o que le diera una clara percepción de la clase de rey que la fe de Israel podía aceptar.

Artes y ciencias

La sabiduría atribuida a Salomón no fue precisamente sentido común y discernimiento, sino, más bien, la quintaesencia de un gran movimiento intelectual internacional de su tiempo, al que se hace referencia frecuentemente como «movimiento sapiencial». La vinculación de Salomón a este movimiento es una señal más de su estatus regio, no sólo en el terreno interior (israelita), sino también internacional. El escritor de 1 Reyes compara explícitamente la «sabiduría» de Salomón con la de otros gobernantes antiguos: «La sabiduría de Salomón superó a la de los sabios de oriente y de Egipto. Fue más sabio que ninguno...» (1 Reyes 4, 30-31). Y la naturaleza de este empeño intelectual se hace más clara cuando se nos dice que «compuso tres mil proverbios y mil cinco canciones. Disertó sobre botánica... Disertó también sobre cuadrúpedos y aves, reptiles y peces» (1 Reyes 4, 32-33). Es comparable con las actividades intelectuales de reyes y filósofos en el Egipto antiguo y en Mesopotamia, que compilaban descripciones enciclopédicas del mundo y de todos sus

---

Reyes había sido originariamente una historia cerrada en sí misma y redactada para demostrar que Salomón era el heredero legítimo de David. No cabe duda de que el acceso de Salomón al trono es sorprendente, ya que era un hijo menor, y, si exceptuamos una breve noticia sobre su nacimiento en 2 Samuel 12, 24-25, no existe mención alguna de él antes de convertirse en rey. Además, llegó al poder mediante una intriga cortesana y matando a sus contrincantes. Y, añadía Rost, muchos israelitas leales debieron de hacerse numerosas preguntas embarazosas acerca de la moralidad de todo ello. Un defensor de Salomón trató de justificar su posición, y debió de hacerlo en los primeros momentos de su reinado.

Existía una bien establecida tradición de tales apologías políticas en otras naciones contemporáneas, particularmente entre los hititas. Estimulado así por los contactos internacionales y por las nuevas oportunidades para la labor artística ofrecidas por la corte de Salomón, un amigo de éste tomó las historias tradicionales más antiguas acerca de David y puso de manifiesto cómo los hijos mayores del rey: Amnón Absalón y Adonías se habían descalificado a sí mismos por su desconsideración para con las tradiciones de la alianza (2 Samuel 13, 8-14; 16, 22; 1 Reyes 2, 13-17). Por esta razón Salomón emergió como sucesor de David. Y los brutales acontecimientos que lo llevaron al poder fueron un mal lamentable, pero necesario.

elementos, de la astrología a la botánica, pasando por la política. El conocimiento obtenido de esa manera cuajaba en dichos concisos como los que contiene el libro de los Proverbios, cuya composición se atribuye en parte a Salomón (Proverbios 10, 1; 25, 1). En un período posterior, «hombres sabios» profesionales actuaban como consejeros religiosos y su posición era comparable a la de los sacerdotes, pero en este estadio, la búsqueda de la «sabiduría» respondía probablemente a un interés secular (Jeremías 18, 18).

Toda esta actividad estimuló el desarrollo de otros géneros literarios en Israel. Sabemos que Salomón tuvo sus propios cronistas oficiales que recogieron por escrito los acontecimientos de su reinado (1 Reyes 11, 41). Muchos creen que los relatos de Samuel, Saúl y David fueron consignados por escrito en una narración continuada realizada en ese tiempo. Y no es improbable que un rey con éxito deseara narrar los acontecimientos que le condujeron a su ascenso al trono. Bastantes estudiosos opinan también que, como reacción contra toda esta actividad artística e intelectual centrada alrededor de Salomón, otros escritores tejieron, durante este tiempo, las historias tradicionales transmitidas por las tribus e hicieron un gran relato épico de la historia primera de Israel, para subrayar de nuevo cómo Abrahán, Moisés y las tribus primitivas prosperaron no a causa de sus esfuerzos propios, sino debido a su dependencia humilde del amor y de la bondad de Dios al elegirlos para que fueran su pueblo.

Equilibrar la contabilidad

Existía, ciertamente, un fuerte sentimiento contra el estilo de gobierno de Salomón. Resultaba ya insoportable que sus acciones violaran tantas antiguas normas tribales, y el pueblo no veía motivo alguno para tener que pagar las extravagancias mediante impuestos. Sin embargo, era inevitable, porque las operaciones comerciales de

Los relatos acerca de David y de Salomón *(continuación)*

Rost nombró esta sección narrativa como el comienzo de la escritura de la historia de reyes en el mundo antiguo, pero estudiosos más recientes han matizado su juicio, señalando, por ejemplo, que estos relatos contienen bastantes puntos desfavorables a David y a Salomón, y que, por consiguiente, tal vez lo que tenemos ahora nosotros es una especie de versión expurgada de series de relatos que originariamente desaprobaban la dinastía davídica. Pero esto no tiene mayor consistencia, porque la intención primera del relato fue apologética. En una situación así, hay que hacer frente a los hechos desafortunados e intentar explicarlos de alguna manera. Se ha sugerido también que la mayor parte del material se asemeja más a una novela que a una historia real. Ciertamente, incluye algunos detalles sorprendentes, como la conversación que Amnón tuvo con Tamar cuando aquél la raptó (2 Samuel 13, 1-21), pero esto no pone en entredicho la veracidad general de la narración, sino que manifiesta que fue escrita en primera instancia por un periodista y no por un cronista, a la vez que sugiere que quizás este no era realmente el relato de la corte oficial de David, sino una narración popular de los orígenes de Salomón, con la que se pretendía ganar el apoyo de las personas de la calle hacia el nuevo rey.

Salomón no generaban fondos suficientes para financiar la vida de su corte. En alguna ocasión pudo intentar pagar a sus acreedores ofreciéndoles tierras (es lo que trató de hacer con Jirán I de Tiro, pero éste rechazó las ciudades que le fueron ofrecidas), pero, al final, el pueblo tuvo que financiar a su rey (1 Reyes 9, 10-14).

La organización administrativa para la recaudación de impuestos existía ya. David había inaugurado un sistema modesto: los doce distritos de su territorio tenían que aportar anualmente las provisiones necesarias a su corte para un mes. Salomón amplió esto y estableció los medios para recaudar tributos. Cada distrito quedó bajo la responsabilidad de un oficial concreto. La idea no agradó al pueblo (1 Reyes 4, 7-19). Y no es que le repugnara pagar sus impuestos, pero para él la simple idea de que la elite privilegiada fuera servida y pagada por los ciudadanos ordinarios suponía negar sus tradiciones. Sin embargo, esto era parte integral del funcionamiento de un estado, y aunque los editores deuteronomistas sugieran que se trata de un procedimiento propiamente cananeo que erosiona las tradiciones ancestrales de la fe israelita, se trataba del resultado inevitable de la nueva entidad política en la que Israel se había convertido.

Por otro lado, quedaba todavía lo peor por venir, ya que el nuevo sistema impositivo fue incapaz de equilibrar los libros contables de Salomón, por lo que introdujo lo que el Antiguo Testamento, eufemísticamente, denomina «trabajos forzados»; en otras palabras, la esclavitud (1 Reyes 5, 13; 11, 28). Existe un debate sobre si los israelitas fueron incluidos en estas levas, pero en cualquier caso la mera idea ya repugnaba y se convirtió en uno de los factores que precipitaron un golpe de estado dirigido por Jeroboán, uno de los funcionario a cargo de las contribuciones en uno de los distritos. Su conspiración fue descubierta y se exilió en Egipto durante algún tiempo, pero el movimiento que él había puesto en marcha no podría ya ser detenido (1 Reyes 11, 26-40). Las tribus de la parte septentrional del reino de Salomón, las tribus originarias que habían elegido a Saúl como su jefe, habían agotado toda su capacidad de aguante. No sólo consideraban las exigencias de Salomón como excesivas, sino como injustas, ya que las tribus del sur, a las que David convirtió primero en su reino, parecían excluidas de los distritos de recaudación (1 Reyes 4, 7-19).

La semilla de la destrucción de Salomón estaba sembrada con el mismo abono que muchas de las revoluciones sociales y políticas: la explotación de las clases bajas por las gobernantes. Las generaciones posteriores creyeron que no sólo fue incompetencia política, sino una grave violación de los valores de la alianza, sobre la que debían ser juzgados los gobernantes. Conforme a estos valores, Salomón fue un fracaso lastimoso, independientemente de los éxitos que cosechó en otros campos.

Después de Salomón

Cuándo Salomón murió, le sucedió su hijo Roboán, pero por entonces se había producido en la agrupación tribal del norte un cambio irreversible. Estaban hartos de realeza dinástica y trataban de retornar al antiguo ideal en el que el pueblo, y no la clasista elite dirigente, decidía su propia suerte. Como ya hemos visto, los detalles exactos de la evolución del estado israelita es una de las cuestiones más debatidas entre los eruditos del Antiguo Testamento. Pero como quiera que dicha evolución sea explicada, parece fuera de toda duda que ya por entonces había tomado arraigo en importantes segmentos del pueblo que la verdadera vocación de la nación era la creación de una sociedad igualitaria basada en el conocimiento de la personalidad de Dios, según se revela en los relatos de la alianza del monte Sinaí.

Por eso, cuando Roboán fue al norte de Jerusalén, a Siquén concretamente, para asegurarse la fidelidad de las tribus septentrionales, los jefes locales le explicaron los únicos términos en los que estaban dispuestos a reconocerle como su rey (1 Reyes 12, 1-7). Los consejeros más viejos y experimentados de Roboán le aconsejaron que los escuchara con simpatía, pero él rechazó su consejo, y anunció a los jefes del norte que su suerte iba a empeorar: «Si mi padre os impuso un yugo pesado, yo os aumentaré la carga;

Los salmos y el culto en Israel

Los salmos fueron parte fundamental del culto israelita, y aportan mucha información acerca de las actividades religiosas del templo de Jerusalén durante el período anterior al exilio de Babilonia. Dos puntos, sobre todo, han contribuido en gran medida a nuestra comprensión del tema:

● Muchos salmos pueden ser entendidos no precisamente como simples salmos, sino como liturgias más amplias, pues no sólo reflejan la alabanza y la penitencia de los adoradores, sino que contienen también la respuesta de Dios a este culto (por ejemplo, los Salmos 2; 12; 20; 21; 45; 50; 81; 89; 91; 95; 108; 110; 132). Con frecuencia, estas respuestas son similares en estilo y contenido a los mensajes de los profetas del Antiguo Testamento. Por eso se ha sugerido que en el templo de Jerusalén habría un grupo de profetas cuyo cometido, paralelo al de los sacerdotes, era guiar a la gente en el culto. Cuando se formuló por primera vez, esta sugerencia sorprendió a muchos estudiosos del Antiguo Testamento. En el siglo XIX se creía que, en los tiempos del Antiguo Testamento, los profetas y los sacerdotes se oponían entre sí, ocupándose los sacerdotes de la realización mecánica de los ritos de «religión», mientras que los profetas se ocupaban de la revelación verdadera, que llevaba una palabra viva de Dios a su pueblo. Es verdad que la mayoría de los profetas tuvieron que decir cosas muy duras sobre la fría ejecución de ritos religiosos vacíos, pero esta división tajante entre sacerdotes y profetas se debió a veces, más a las opiniones anticatólicas de los estudiosos que las formularon (especialmente los autores luteranos alemanes), que a lo que se desprende como cierto del Antiguo Testamento. Incluso Amós, al que se ha considerado con frecuencia como uno de los más firmemente opuestos a los rituales religiosos, parece que proclamaba sus mensajes en el curso del culto organizado en Betel. Y el libro de Jeremías no sólo coloca en una misma lista a sacerdotes y a profetas como guías de la comunidad (Jeremías 18, 18), sino que también asocia a los profetas con el templo de Jerusalén (así, Jeremías 5,

que mi padre os castigó con azotes, yo os castigaré con latigazos» (1 Reyes12, 14). Los consideraba como individuos levantiscos, y se mostraba decidido a mantenerlos a raya (1 Reyes 12, 21-24). Pero era demasiado tarde. Jeroboán había vuelto ya de Egipto y el pueblo lo había aceptado como rey. Era un cambio irreversible. A partir de aquel momento, las tribus del norte tuvieron su propio rey y su propio reino, Israel. Y los descendientes de David en Jerusalén gobernaron un reino mucho más pequeño en el sur, Judá. La época dorada de Israel había pasado, y el futuro sería testigo de la paulatina disolución y del declive de ambos reinos que culminaría con su desaparición.

Sociedad y religión en los días de los reyes

Los años transcurridos entre Saúl y Salomón contemplaron el establecimiento de una sociedad israelita diferente a la de los primeros tiempos. A pesar de los problemas que ocasionó, la idea de la monarquía fue aceptada, y aunque las diez tribus se separaron con Jeroboán, hicieron poco por cambiar las formas externas de la sociedad establecida por Salomón. Se limitaron casi exclusivamente a aplicarlas de manera distinta. Era de esperar que los sucesos de estos años difíciles marcaran las pautas de la vida de Israel durante muchos años más. A pesar de las tensiones que afloraron entre las distintas

30-31; 23, 11; 26, 7-16; 27, 16; 29, 26). A estos profetas se les llama con frecuencia «profetas del culto», para diferenciarlos de profetas como Amós o Jeremías. En tiempos de Jeremías, casi todos los profetas daban falsas seguridades al pueblo, y por ello su oficio desapareció después del exilio de Babilonia. Pero el libro de los salmos parece indicar a veces que en un período anterior participaron de manera plena y legítima en el culto de Dios en el templo.

● Algunos especialistas han afirmado también, basándose en los salmos, que el rey jugaba un papel importante en el culto del templo. Observan que en otras partes del mundo antiguo los reyes fueron considerados frecuentemente como dioses o semidioses cuyo bienestar era crucial para la permanente prosperidad de su pueblo. Su implicación en el ritual religioso estaba conectada frecuentemente con el ciclo de las estaciones por ejemplo, donde el rey aparecía en la fiesta anual de año

Muchos fueron los instrumentos musicales empleados en el culto del templo de Jerusalén, entre los que destaca el arpa. En este grabado, un músico toca el arpa sentado en un taburete plegable.

facciones de la población, los reinos de David y de Salomón seguirán siendo considerados con especial afecto por las generaciones posteriores. A pesar de que los editores deuteronomistas de los libros que conforman la historia de Israel encontraran muchos puntos negros para vergüenza de ambos, en nada quedó disminuida la reverencia que se les tenía. De hecho, a David se le atribuyó la autoría de la mayoría de los salmos del Antiguo Testamento, mientras que Salomón fue considerado el fundador del «movimiento sapiencial» del antiguo Israel. A pesar de sus debilidades, ambos reyes y sus sucesores en Jerusalén ejercieron una considerable influencia en la vida religiosa y cultural de su pueblo. No tenemos intención de examinar aquí con detalle el importante mensaje de estos libros del Antiguo Testamento asociados con David y Salomón, pues será tratado más adelante. Pero es oportuno señalar aquí algunos aspectos de la descripción que ofrecen de la vida religiosa y cultural del antiguo Israel.

Los salmos

El libro veterotestamentario de los salmos consta de 150 unidades de poesía religiosa o cantos, ordenadas en cinco secciones o «libros». Su numeración es ligeramente distinta según se siga la de la Biblia Hebrea o la de la griega (Setenta). Ambas siguen la misma numeración entre los salmos 1-8, pero se separan a partir del 9, ya que los Setenta

Los salmos y el culto en Israel *(continuación)*

nuevo como la personificación de un dios cuya muerte y resurrección ritual simbolizaban la vitalidad muerta y resucitada de la naturaleza. Hemos señalado ya que David y Salomón jugaron un papel importante en el culto israelita, e indudablemente sus sucesores continuaron actuando de la misma manera. Por supuesto que ni ellos ni su pueblo pensaron jamás que los reyes eran dioses, aunque ocupaban una posición especial debido a la bendición que Dios les había otorgado (Salmo 2, 7). Algunos insisten en que existía una fiesta anual en Israel en la que el rey practicaba un ritual de humillación y de exaltación que seguía las líneas de la fiesta babilonia. El especialista escandinavo Sigmund Mowinckel tiene sus buenos motivos para afirmar que la celebración anual del año nuevo en Israel se centra más en la entronización de Dios y en su señorío continuado sobre las fuerzas del caos y del desorden. Otros, sin embargo, lo han negado y prefieren ver la fiesta del año nuevo en Israel (la fiesta de los tabernáculos) como una ocasión para la renovación solemne de la alianza hecha en el monte Sinaí, o incluso como una celebración anual del establecimiento de la familia real de David. En verdad, resulta difícil aceptar que el rey, en el antiguo Israel, fuera exclusiva, o principalmente, un funcionario religioso. No existe evidencia alguna que nos autorice a afirmar que la idea babilonia de la realeza era compartida ampliamente por el mundo antiguo. Además, esta teoría se basa principalmente en una conjetura inteligente que pone demasiado énfasis en los salmos, pero no el suficiente en el resto del Antiguo Testamento. Efectivamente, se insiste por doquier en que el rey de Judá ha sido elegido por Dios, mas esto es un simple comentario teológico sobre un hecho de vida, y la descripción global que el Antiguo Testamento da de los reyes es la de unos hombres cuyas actividades (natural e inevitablemente) tienen alguna interacción con el culto religioso, pero cuya esfera principal de actuación está en otra parte, en las funciones judiciales y diplomáticas de la monarquía antigua.

combinan el 9 y 10 de la Biblia Hebrea en uno sólo. A partir de ahí los números están corridos en una unidad entre ambas Biblias, si bien vuelven a coincidir a partir del salmo 147. La Biblia griega, además, añade el salmo 151, que nunca aparece en la Biblia Hebrea o en las ediciones cristianas del Antiguo Testamento. Este salmo se atribuyó a David, y su contenido se basa en una reflexión sobre la elección de David narrada en 1 Samuel 16, 1-13. Este salmo es también conocido en hebreo porque entre los manuscritos del Mar Muerto han sido hallados dos salmos que parecen haber constituido la base sobre la que se elaboró posteriormente la versión griega de los Setenta.

Como colección, los salmos fueron reunidos probablemente para su uso en el culto del templo reconstruido en Jerusalén hacia el año 520 a. C., después de que los judíos retornaran del exilio de Babilonia. Naturalmente, algunos de los salmos fueron escritos por entonces (v.g. Salmo 137), pero otros son muy anteriores. Generalmente se cree que nacieron en el culto tributado a Dios por el antiguo Israel durante el período que va desde el año 1000 hasta el 586 a. C. Bastantes salmos tienen títulos, pero éstos no formaban parte de la composición original. Las versiones modernas los relegan atinadamente a las notas a pie de página. Algunos de esos títulos contienen directrices musicales, indicando el tono preciso en que se debía cantar una determinada composición, o los instrumentos musicales utilizados para acompañarla. Otros indican que un salmo concreto estaba relacionado con David, con los hijos de Coré, con los hijos de Asaf, o con otros. Con frecuencia, el significado de tales adscripciones no es claro. Incluso la expresión «un salmo de David» podría significar quizá «un salmo para David», y no entenderse necesariamente como que David fue su autor. Un título de estas características podría indicar también que el salmo en cuestión perteneció originariamente a una colección de cantos publicada por la casa real davídica en Jerusalén, o por descendientes de David. La mayoría de los especialistas de nuestros días no descartan la posibilidad de que alguno de estos salmos pueda provenir de David mismo, pero no podemos estar seguros de ello.

Que la vida es siempre un caleidoscopio de experiencias y emociones conflictivas, es algo que queda perfectamente reflejado en los contenidos de los salmos del Antiguo Testamento. No todos los salmos son iguales. Algunos de ellos son himnos majestuosos de alabanza divina, y reflejan la alegría del orador jubiloso, en paz con Dios y con el mundo (Salmos 145-150). Otros, por el contrario, revelan momentos oscuros de la experiencia humana: a veces, los adoradores o adoradoras reconocían en su culpa la causa de la tribulación (Salmos 51 y 130), pero en otras ocasiones el adorador protestaba que era verdaderamente inocente y que el sufrimiento no debería afectarle a él de ese modo (Salmos 13 y 71). En otros salmos vemos cómo la nación entera reacciona en un momento de desastre o de incertidumbre nacionales (Salmos 44; 74; 80; 83). Podemos también

participar con ellos en los grandes eventos ceremoniales de la vida nacional, como la coronación o las nupcias de un rey (Salmo 45), mientras que otros salmos nos permiten echar una ojeada fugaz al agradecimiento cordial a Dios sentido por un orador concreto liberado de alguna prueba personal (Salmos 30; 92; 116).

A comienzos del siglo XX, Hermann Gunkel, erudito alemán, clasificó los salmos siguiendo cinco categorías principales: himnos de alabanza, cantos individuales de lamentación, lamentaciones comunitarias, cantos individuales de acción de gracias y salmos regios. Esta clasificación ha superado la prueba del tiempo, pero resulta insatisfactoria en algunos puntos. Por ejemplo: Gunkel tendió a trazar una distinción demasiado tajante entre salmos individuales y comunitarios, pero algunos salmos que comienzan con frases en singular terminan hablando no de un individuo, sino de toda la nación de Israel (Salmos 51; 102; 130). También se puede poner en tela de juicio la categoría de «salmos regios». En efecto, a todos los salmos regios se les podría incluir en otras categorías, pues lo único que tienen en común todos ellos es su aparente referencia al rey.

Un cierto número de salmos describe Jerusalén como un lugar seguro, alentando al pueblo a rogar por la paz de la ciudad.

Los salmos debieron de haber sido utilizados de muy diferentes maneras. Gunkel, por ejemplo, opinó que fueron principalmente expresiones personales de piedad, el tipo de poesía que un adorador usaría para expresar sus sentimientos más profundos acerca de su vida y de su Dios. Otros han afirmado que los salmos no reflejan experiencias individuales, sino las de toda la nación de Israel durante un largo período de tiempo. Incluso se ha llegado a decir que constituyen una especie de gráfico de la temperatura espiritual de la historia de Israel desde los primeros días hasta el tiempo posterior al exilio. Sin duda, ambos elementos están presentes, pero lo fundamental en los variados pensamientos de los salmos es la profunda experiencia religiosa que sus autores detectaron como relevante para la totalidad de la vida, ya que el sentido de la realidad de Dios puede provenir tanto de la naturaleza (Salmo 8) como de la historia de Israel (Salmos 78 y 105) o de las experiencias personales del escritor (Salmos 31 y 130).

Sabiduría

Del mismo modo que la tradición judía asoció a David con los tipos de poesía religiosa que encontramos en el libro de los Salmos, asoció a Salomón con los llamados libros «de sabiduría» de la Biblia

Hebrea. Además, uno de los libros apócrifos o deuterocanónicos de la Biblia griega es «La sabiduría de Salomón».

Paradójicamente, sólo existe en la Biblia Hebrea, propiamente dicho, un libro que mencione a Salomón en su título, y no es un libro relacionado en modo alguno con la sabiduría; es el Cantar de Salomón (el Cantar de los Cantares), que probablemente no tiene otra conexión directa con Salomón que el hecho de que su nombre aparece en él unas cuantas veces (Cantar de los Cantares 1, 1-5; 3, 7-11; 8, 11-12.). En realidad, la manera de mencionar a Salomón en estos pasajes nos sugiere que él no es el autor de la obra. Su origen es incierto. Contiene, al menos, un término persa (4, 13) y una palabra que puede ser griega (3, 9), lo que daría a entender que fue escrito poco después de la aparición del imperio persa en el año 539 a. C. Pero posee también rasgos que indican un origen mucho más temprano, al tiempo que existen evidencias de poesía similar en las naciones que rodean a Israel y que data de mucho antes de la época de Salomón. Por consiguiente, es muy probable que se trate de una antología de poesía más que de una composición seguida escrita en un lugar y fecha concretos. Su tema es ciertamente atemporal: el amor humano. El libro es una colección de cantos de amor erótico, en los que una mujer y su amante se estimulan en su relación sexual. Muchos lectores del libro, tanto judíos como cristianos, se han alarmado por la franqueza de su lenguaje y le han dado frecuentemente una interpretación simbólica, afirmando que describe alegóricamente la relación entre Dios y su pueblo Israel, o entre Cristo y la Iglesia; pero esas claves intelectuales no estuvieron en la mente de quienes lo incluyeron por primera vez en el Antiguo Testamento. Para ellos, Dios era el creador de todas las cosas, incluida la relación sexual, y una colección de cantos de amor no estaba menos fuera de lugar que los relatos que describen la actuación de Dios con su pueblo en los grandes eventos de su historia.

El nombre y la influencia de Salomón han sido relacionados más frecuentemente con otros dos libros del Antiguo Testamento: Proverbios y Eclesiastés, que, juntamente con el libro de Job y con otras dos obras judías de los apócrifos o deuterocanónicos, Eclesiástico (o Ben Sira, siguiendo el hebreo) y Sabiduría de Salomón, han sido calificados generalmente como libros «sapienciales». Su mensaje será explorado algunos capítulos más adelante, pero algunos datos sobre sus orígenes nos ayudará a comprender la naturaleza de la cultura israelita.

¿Qué es la sabiduría?

No existe una respuesta sencilla y concisa a esta pregunta. Cuando se define a Salomón como un «hombre sabio», la definición parece incluir características muy diversas. Ser sabio suponía «conocer la diferencia entre el bien y el mal» (1 Reyes 3, 9), pero también poseer destreza política para tratar a su pueblo y diplomacia en las relaciones internacionales (1 Reyes 5, 7.12), así como la posesión de un

conocimiento propio de un botánico o de un zoólogo (1 Reyes 4, 33). Además, la sabiduría de Salomón comprendía habilidad para escribir poesía (1 Reyes 4, 32) y sensibilidad para resolver en disputas legales (1 Reyes 3, 16-28).

De todo esto se desprende que cuando los antiguos hablaban de «sabiduría» incluían todos estos elementos propios del carácter y de la educación de una persona que la capacitaban para ser un miembro maduro y con éxito dentro de la sociedad. Si queremos ocupar un lugar significativo entre nuestros conciudadanos, debemos conocer ciertas cosas. Hoy en día, hacemos frecuentemente hincapié en los logros académicos, y dedicamos mucho tiempo y esfuerzo a especializarnos en una disciplina concreta que nos capacita para desempeñar un trabajo concreto. Indudablemente, la formación vocacional tuvo ya su lugar en la vida del mundo antiguo, pero el equipamiento completo para la vida incluye algo más que eso, y ese algo es lo que constituye la sustancia de la literatura sapiencial del Antiguo Testamento. Estos libros sapienciales abarcan un amplio

Los libros sapienciales

Al igual que los salmos y gran parte de los mensajes proféticos, los libros sapienciales están escritos en forma de poesía. En la poesía hebrea, la característica más importante no es su forma métrica, sino lo que se conoce por el término «paralelismo», en el que las ideas a comunicar son el elemento más importante. En la forma más simple de poesía («paralelismo sinónimo»), el segundo verso de una copla típica se limita a repetir el pensamiento del primero utilizando otras palabras

> «¿Quién puede subir al monte del Señor?
> ¿Quién puede estar en el recinto sacro?»
> (Salmo 24, 3).

El «paralelismo antitético» afirma lo mismo en ambas partes de la sentencia, pero en la primera lo expresa de forma positiva y en la segunda utiliza la forma negativa:

> «Bendita la memoria del honrado, el
> nombre del malvado se pudre»
> (Proverbios 10, 7).

Existen otras muchas formas de verso sutiles e intrincadas; y a veces se da un paralelismo de forma, pero no de significación.

En los libros sapienciales se utilizan otros muchos modos de enseñanza: adivinanzas y parábolas, noticias autobiográficas, y diálogos (como en Job). En ocasiones se emplea también el acróstico: una composición poética en la que cada verso o cada estrofa comienza con diferente letra del alfabeto, empezando por la primera y llegando hasta el final. El Salmo 119 es el ejemplo más típico en todo el Antiguo Testamento, pero también Proverbios 31, 10-31 utiliza ese mismo procedimiento.

Proverbios

Este libro es una colección o antología de sabiduría práctica. El título (1, 1) atribuye la autoría del libro a Salomón, aunque sólo en una sección (10, 1-22, 16) se relaciona explícitamente a Salomón con su enseñanza. Otras secciones se atribuyen a Agur (30, 1-33) y Lemuel (31, 1-9), personajes de los que no sabemos absolutamente nada. Otros pasajes se presentan como composiciones anónimas, que sería lo normal, dado el origen probable del tipo de consejo práctico que encierra el libro.

Gran parte de los dichos sapienciales contenidos en Proverbios se remontan a la primitiva historia de Israel, y fueron compuestos mucho antes de que el libro

espectro de pensamiento moral e intelectual en el mundo antiguo, y en sus páginas podemos rastrear la influencia de algunas situaciones específicas vitales:

LA FAMILIA

Muchos occidentales modernos creen que la preparación de sus hijos para la vida, tanto en el discernimiento vocacional como en la educación moral y religiosa, es tarea del estado, pero para la mayoría de los habitantes de otros países, es en el entorno familiar donde los hijos pueden aprender, mediante la palabra y el ejemplo, la sabiduría que mana de las generaciones anteriores. Ahí aprenden la mejor manera de relacionarse con otras personas, y de qué deben abstenerse si desean llevar una existencia plena y feliz, basándose en la experiencia de padres y abuelos, quienes, a su vez, aprendieron casi todo de sus antepasados. Y así fue también en el antiguo Israel. Muchas de las sentencias contenidas en el libro de los Proverbios se originaron ciertamente en este contexto adoptando la forma de

---

alcanzara su forma final actual. Como fecha más temprana de edición final podría pensarse en el siglo VII a. C., ya que se menciona a Ezequías (25, 1), que fue rey de Judá desde el 715 hasta el 687 a. C. Pero es más probable que la última edición de Proverbios no estuviera completa antes del siglo III a. C.

El libro se ocupa principalmente de aconsejar acerca de las relaciones personales en diversas áreas de la vida. Así, aconseja respecto a las buenas maneras y al comportamiento social como lo podemos encontrar afirmado en cualquier sociedad. Pero el editor abandona ese camino para subrayar que el verdadero significado de esa sabiduría sólo se puede encontrar en una relación viva con Dios mismo: «El temor del Señor es el principio del saber» (1, 7).

Eclesiastés

Pertenece a un género de libro que difiere mucho del de Proverbios. Mientras que éste tiene una visión optimista de la vida y hace una valoración positiva de sus posibilidades, Eclesiastés es esencialmente negativo y escéptico. No tiene por qué sorprendernos, si tenemos presente que los libros de sabiduría se basan en la experiencia vivida de personas reales. Efectivamente, muchos de nosotros nos hemos encontrado en la situación del autor del Eclesiastés y nos hemos preguntado si la vida tiene sentido o si, por el contrario, «todo es vanidad» (1, 2). El autor vacila entre esas dos posturas. Aunque cree en Dios, tiene la impresión de que su fe parece conferir poco sentido a los detalles de la vida cotidiana. No menciona en él ni la historia de Israel ni las experiencias de la nación en acontecimientos como el éxodo, que podrían haberle proporcionado una respuesta a las preguntas del escritor. Por el contrario, y al igual que muchos de los creyentes modernos que se encuentran en su situación, opina que la mera repetición de los dogmas religiosos tradicionales no ofrece solución a sus problemas inmediatos. Acepta que Dios conoce el sentido de la vida, pero afirma que no es posible que la mente humana lo comprenda en su totalidad. En términos prácticos, «el único bien del hombre es alegrarse y pasarlo bien en la vida. Pero que el hombre coma y beba y disfrute de su trabajo es don de Dios» (3, 12-13).

La aparente incredulidad del Eclesiastés ha ocasionado frecuentes problemas a los lectores judíos y cristianos del libro, pero nos confirma dos hechos que revisten importancia fundamental. Efectivamente, nos recuerda que existe una dimensión de la vida humana que no podemos entender sólo mediante nuestro propio raciocinio, y testifica las dudas y la perplejidad acerca de Dios y de sus caminos,

En las comunidades israelitas, la puerta de la ciudad era el lugar donde los ancianos (dirigentes de la comunidad) se sentaban para dirimir tanto asuntos judiciales como políticos y comerciales.

consejos dados por un padre a su hijo: «Escucha lo que tu padre te enseña, hijo mío... Yo también fui hijo de mi padre, amado tiernamente por mi madre; él me instruía así... Presta atención a lo que te digo, hijo mío. Escucha y recibe mis palabras... ellas darán vida y salud a quien las entiende. Cuida tu manera de pensar, pues tu vida la configuran tus pensamientos» (Proverbios 4, 1. 3-4. 22. 23).

LA ALDEA

A la vez que formamos parte de una familia, somos miembros también de una comunidad más amplia en el lugar donde vivimos, y gran parte

Los libros sapienciales *(continuación)*

incluso en medio de una comunidad de creyentes.

Eclesiastés identifica a su autor como «hijo de David, rey de Jerusalén» (1, 1). Con esto quiere aludir, probablemente, a Salomón, pero existen razones de peso en contra de que Salomón tuviera alguna relación con este libro:

- El autor escribe frecuentemente como un individuo oprimido y no como un monarca absoluto como Salomón (4,1).
- Parece también que vivió en una provincia de un gran imperio como el de los persas, ya que advierte contra los espías de los gobernantes (5, 8).
- Menciona revueltas, pero que no casan con las ocurridas en tiempos de Salomón (4, 13-16).
- El hebreo del Eclesiastés delata influencias claras del arameo. El arameo fue la lengua del imperio persa, lo que inclina a datar la obra en el siglo III ó II a. C. Lo más verosímil es datarlo en este período.

Job

El libro de Job consta de dos partes, con un prólogo y un epílogo escritos en prosa (1-2; 42, 7-17) y el resto en verso. El prólogo y el epílogo contienen una antigua historia de Job, hombre recto y temeroso de Dios, y el «más rico entre los hombres de oriente» (1, 3); pero que después, por una serie de calamidades inexplicables, pierde cuanto tiene y se ve atacado por una enfermedad horrible. Esta parte de la historia pinta a Dios como el presidente de una corte celestial, y explica los sufrimientos de Job por referencia a una acusación presentada contra él por Satán, el perseguidor. La acusación afirma que Job es piadoso porque se ha convencido de que la piedad le produce grandes beneficios materiales. De ahí que se le ponga a prueba para comprobar su fe. Y al final de la historia (42, 7-17), la proverbial paciencia de Job es recompensada con la renovación de la prosperidad y de la dicha. Algunos rasgos de esta historia (el papel representado por Satán) sugieren una datación bastante tardía en la historia judía, pero otros parecen situarla en un contexto histórico muy temprano. Quizás se trata de una historia antigua, adaptada por un escritor sapiencial posterior para ofrecer una oportunidad de explorar el lugar del sufrimiento y del mal, que ocupa la mayor parte del libro.

Se ve claramente que Job no es un libro sapiencial en el sentido de Proverbios. De hecho, cuestiona seriamente el despreocupado optimismo de gran parte del libro, y también la opinión de que el obrar bien acarrea éxito y prosperidad. A Job le sucede justamente lo contrario, y, aunque sus amigos tratan de

de la «sabiduría» que nos prepara para la vida deriva de nuestras relaciones con este entorno. Pero, esto es algo que resulta cada día más extraño a bastantes occidentales modernos que viven aislados de los demás, teniendo con frecuencia la televisión como única fuente de «comunidad», si bien en occidente hay también lugares donde se mantiene aún ese sentido de comunidad, extendido ya por otras partes del mundo. En mi pequeña aldea de Escocia sé adónde ir si deseo encontrarme con los líderes locales y escuchar sus opiniones y sus consejos sobre los temas de cada día. Y esto es precisamente lo que sucedía en el antiguo Israel: todo se comentaba y debatía en la plaza de la ciudad o de la aldea. Allí se dispensaba también justicia, y como en un verdadero foro se trataban las grandes cuestiones de la vida. Era éste el lugar adonde la gente iba a intercambiar ideas y opiniones, y parte de esa «sabiduría» es la que se encierra seguramente en los libros sapienciales de la Biblia Hebrea. Job dice en uno de sus discursos que tomaba asiento regularmente en la plaza de la ciudad con los que iban a discutir y a reflexionar sobre los grandes misterios

---

convencerle de esta verdad, él no la comparte. Pero no es éste el único problema al que se enfrenta Job, ya que, en medio de su sufrimiento, tiene que enfrentarse a los problemas que ocupan al autor del Eclesiastés. Lejos de encontrar a Dios en estas adversidades, Job se siente abandonado por el mismísimo Dios al que ha servido tan diligentemente. ¿Dónde está Dios?, se pregunta. En realidad, formula la pregunta así: ¿Qué Dios es éste que abandona, aparentemente, a su servidor y lo deja a merced de un universo malo y carente de sentido?

Los amigos de Job no tienen respuesta para este interrogante. Ni la da tampoco el libro, ya que, cuando el escritor recoge la respuesta de Dios a Job no trata de ofrecer una explicación al sufrimiento de Job o a la aparente falta de sentido de la vida. Por el contrario, enfatiza, en poesía majestuosa, la sublimidad y la grandeza de Dios y del mundo. Y al hacerlo así, logra que los pensamientos de Job dejen de centrarse sobre él y se dirijan a la majestad de Dios y de su creación (38-41). Y frente a esta autorrevelación del carácter y de la personalidad de Dios, Job cae en la cuenta de que la única respuesta posible es una postura de confianza y de veneración. Al «porqué» del sufrimiento humano no se responde como a un interrogante intelectual. En ningún lugar de la Biblia se responde a él de esa manera. Los amigos de Job tienen un punto de vista común. Opinan que la persona cuya vida se ve cargada de sufrimientos ha sido un gran pecador, pero el escritor del libro de Job no dispone de tiempo para esas fáciles hipótesis. Nadie puede *explicar* la presencia del mal en el mundo de Dios, y sólo se le puede hacer frente con la fuerza que Dios otorga. En efecto, el libro de Job tiene un mensaje para los que sufren inmerecidamente. Cuando Job comprende que nunca podrá resolver su propia situación tan difícil, y se ve forzado a confiar únicamente en Dios, siente que su corazón roto está sanado, porque Dios irrumpe en su vida y le asegura de nuevo su amor y su providencia constantes. En último término, la confianza renovada y firme en Dios es el único medio para afrontar las vicisitudes de la vida humana.

Otros pasajes sapienciales de la Biblia Hebrea

Además de estas obras fácilmente identificables como sapienciales, la mayor parte de estudiosos creen que los escritores de la escuela sapiencial tienen su arranque en otros lugares del Antiguo Testamento, y apuntan a algunos oráculos proféticos, especialmente de Amós y de Isaías, que parecen proponer puntos de vista semejantes.

de la vida (Job 29, 7). Y podemos estar completamente seguros de que gran parte del argumento de este libro había sido comentado en sesiones como esas, en muchos lugares residenciales israelitas. Proverbios hace referencia a las discusiones tenidas en la plaza de la ciudad (24, 7; 31, 23. 31), e indudablemente muchos de los consejos de este libro provienen de ese mismo contexto.

LA CORTE REAL

Ese tipo de consejo dado en familia y en la plaza de la ciudad no era privativo de Israel. Gentes de diferentes culturas tienen su equivalente, y el mundo antiguo no se diferenció del nuestro a este respecto. Uno de los resultados de la gran expansión comercial y de la diplomacia internacional de Salomón fue que el pueblo se familiarizó con las tradiciones «sapienciales» de las naciones vecinas. Al igual que la reina de Saba vino a Jerusalén a informarse de la sabiduría de Israel (1 Reyes 10, 1-13), los israelitas se ocuparon en descubrir la sabiduría de otros pueblos. Existía abundante literatura sapiencial por doquier, especialmente en Egipto. Un texto egipcio tiene semejanzas sorprendentes con pasajes del libro veterotestamentario de Proverbios.

Los libros sapienciales *(continuación)*

Hemos aludido ya a la teoría de que el «ciclo de sucesión» (2 Samuel 9-20; 1 Reyes 1-2) puede haber sido un escrito «sapencial» moralista. Lo mismo se sostiene acerca de los relatos sobre José (Génesis 37, 39-50): éste es propuesto en ellos como ejemplo ideal de una persona que vive de acuerdo al tipo de normas que encontramos en Proverbios; y el retrato de la heroína del libro de Ester es tal vez deudor parcial de este género literario. No tenemos prueba alguna a favor de tales aserciones, y es muy poco probable que alguna de estas historias viera la luz simplemente para demostrar el valor de la sabiduría práctica. El libro de Job nos ofrece, al mismo tiempo, el ejemplo de una historia antigua tomada de nuevo e interpretada según estos criterios. Y si las preocupaciones de los libros sapienciales están tan profundamente enraizadas en el tejido de la sociedad israelita, tal como hemos sugerido, sorprende entonces que esas mismas lecciones no estén recogidas en otros tipos de la literatura veterotestamentaria.

La sabiduría en los libros apócrifos o deuterocanónicos

Algunos de los libros apócrifos (protestantes) o deuterocanónicos (católicos) recibidos de la versión griega del Antiguo Testamento (Setenta) entran también en la categoría de libros sapienciales. Se trata de la Sabiduría de Salomón y de la Sabiduría de Ben Sira (o Eclesiástico). En Sabiduría de Salomón 9, 7-18 parece sugerirse que Salomón fue su autor, pero nadie en la antigüedad creyó que la obra fuera suya, y además el contexto cultural e histórico que refleja, por no mencionar el estilo y sus enseñanzas fundamentales, apuntan a una época muy tardía. Tampoco existe el mínimo indicio de que hubiera sido compuesto en otra lengua distinta al griego, y de hecho emplea un vocabulario técnico muy típico de la especulación filosófica griega de los siglos que precedieron inmediatamente al cristianismo. El lugar donde la obra parece encajar mejor es en Alejandría (Egipto), y la fecha de composición se situaría en el siglo I a. C., esto es, el período inmediatamente anterior a Filón, pues parece desconocer a este autor. Las enseñanzas de la Sabiduría de Salomón manifiestan familiaridad con algunos conceptos platónicos (7, 22-24; 11, 17; 14, 3; 16, 21; 17, 2; 19, 2) y también con ideas estoicas (8, 20; 17, 11), si bien el autor no las utiliza como base de elaboración filosófica. Parece ser que el propósito de su autor era el de alentar a las comunidades judías expuestas

Probablemente en esos círculos internacionales se transmitía el conocimiento de «árboles y plantas... animales, pájaros, reptiles y peces» (1 Reyes 4, 33). Salomón se especializó en esta clase de «sabiduría», y tal vez en la comunidad de la familia y de la aldea se buscó más el conocimiento intelectual que el consejo moral. La naturaleza más intelectual de tal conocimiento ha llevado a decir que, desde los tiempos de Salomón, quizás existió en Israel un grupo de «sabios» profesionales cuyo trabajo consistía en estudiar y enseñar esos temas en escuelas especializadas. El libro más tardío de Ben Sira (Eclesiástico, aprox. 180 a. C.) tuvo su origen en ese contexto, si bien su tema preferente fu el estudio de las escrituras hebreas. Pero en una fecha ligeramente anterior, Jeremías 18, 18 enumera a «sabios» juntamente con sacerdotes y profetas como guías de la nación. Y, por supuesto, en tiempos de Salomón había bastantes diplomáticos profesionales a los que alguien tuvo que enseñar a leer, a escribir y a ejercer otras habilidades intelectuales. Es posible, por tanto, que existieran escuelas en el antiguo Israel en las que se buscaba el conocimiento por sí mismo, aunque no podemos estar seguros de tal suposición.

---

a una cultura dominante muy sofisticada y atrayente, a mantener la fe recibida a través de sus viejos relatos e historias y de sus tradiciones. De paso, su mensaje apelaba no sólo a los descendientes del pueblo israelita, sino a todos aquellos que pudieran sentir atracción por los ideales de la fe bíblica, abandonando el culto a los falsos dioses y entregándose a la fe de la alianza con Yahvé.

El prólogo de la Sabiduría de Ben Sira afirma que la obra fue escrita originalmente en hebreo y posteriormente vertida al griego por el nieto del autor. Esto parece estar bien atestiguado por la existencia de copias en hebreo de algunas secciones de la obra. Lo que parece menos claro es hasta qué punto ambas versiones son idénticas, pues sus diferencias son importantes, y de hecho el propio traductor afirma que llevó a cabo alteraciones sustanciales. Respecto a la fecha de la traducción, contamos con un dato seguro que proporciona el texto griego: «fue, pues, en el año treinta y ocho del rey Evergetes» (verso 27 del prólogo), es decir, se refiere al rey Tolomeo VIII que vivió entre el 170 y el 116 a. C., lo que sitúa la composición original hebrea en torno al 180 a. C. Además, esta fecha encaja bien con el contenido del libro, lo cual significa, si seguimos el canon griego, que estamos ante la única obra del Antiguo Testamento de la que se conoce la fecha exacta y el nombre de su autor Jesús ben Sira (50, 27), de quien sabemos que vivió en Jerusalén. Respecto a la obra misma, se trata de una magnífica muestra del carácter internacional del movimiento sapiencial, pues combinó, en una nueva y creativa síntesis, elementos tomados de la filosofía griega con conceptos del pensamiento tradicional derivado de las escrituras hebreas. Como suele ocurrir con este tipo de literatura, si se intenta captar una argumentación coherente de principio a fin, resulta muy difícil entonces identificar las líneas maestras de su pensamiento. Pero sí es posible percibir el tema fundamental de la obra, a saber: la verdadera sabiduría se halla en la Torá, y su base práctica en la confianza en Dios. La manera en la que Ben Sira personificó la figura de la sabiduría, utilizando conceptos de su tiempo, proporcionó un marco que fue posteriormente utilizado por los cristianos para exponer sus creencias acerca de la humanidad y divinidad de Jesús de Nazaret. A pesar de esto, el acento principal de la obra recae en la moral práctica y en las formas de comportamiento adecuadas para la vida diaria de su generación.

5 Los dos reinos

Un reino dividido

Lo que aconteció después de la muerte de Salomón se suele conocer con la expresión «división del reino». Y esto fue lo que ocurrió: el extenso imperio gobernado por Salomón se partió en dos, pero, en realidad, esta partición no fue sino la expresión política de una división ideológica que existía desde mucho tiempo atrás. Las tribus septentrionales, guiadas por Efraín y las tribus meridionales, conducidas por Judá, sólo estuvieron unidas por su común fidelidad a David. Ambos grupos lo consideraron como un jefe que seguía las huellas de los jueces. Su posición estaba asegurada sólo porque Dios lo había elegido y equipado, y su gobierno era estable y válido sólo porque él vivía responsablemente lo que esto implicaba. Pero el reino de Salomón fue diferente: había sido parte de una dinastía establecida, y esto planteaba ya nuevas preguntas acerca de su relación con el antiguo orden de cosas. Que Salomón violara tantas tradiciones antiguas y que no fuera originario del norte, ayudaron considerablemente a reavivar lejanas rivalidades y sospechas mutuas entre los dos grupos de tribus.

Retorno a las viejas maneras

Por eso, cuando las tribus del norte vieron la oportunidad de salir del vasto estado burocrático centralizado en Jerusalén, aprovecharon inmediatamente la ocasión. No les movían precisamente cuestiones políticas, ni un sentimiento de ultraje por las vejaciones que Roboán había amenazado imponerles. Ante todo y sobre todo, tenían un gran deseo de retornar a las viejas maneras, de seguir sus huellas nacionales y de volver a sus raíces. Querían reconquistar la espontaneidad de creencia y de acción que caracterizaron a la generación que huyó de Egipto, aunque vieron con claridad que no podían retornar del todo a aquellos días primeros: entonces, los jueces habían sido guías de sus propias tribus, a las que reunieron sólo de manera excepcional. En el nuevo clima político, esto resultaba impracticable, utópico. Ahora, el nuevo jefe debería ser una figura nacional, pero jamás debería acceder al trono por la simple razón de que su padre había sido rey. Cada candidato a la corona debería

demostrar que había sido llamado y preparado por Dios para ese menester, permaneciendo en él sólo si se constataba que cumplía la voluntad de Dios entre su pueblo.

Los pueblos meridionales de Judá aceptaban en teoría este planteamiento. También ellos creían que Dios debía ser el soberano último de su pueblo, pero el contexto político en el que se encontraban condujo a la existencia de una familia real permanente, y ellos estaban firmemente convencidos de que el gobierno de Dios se ejercería ahora exclusivamente a través de la casa real de David. Los viejos ideales de los días de los jueces habían encontrado su consumación en la promesa a David y a sus sucesores. Por consiguiente, era inútil e innecesario tratar de averiguar la voluntad directa de Dios en cada diferente generación. Sin duda alguna, esta visión era fruto principalmente de la situación social y política del reino del sur, en particular de la posición de su capital Jerusalén. En efecto, sorprende que, una vez que Omrí, rey de Israel, estableció su propia capital del reino en Samaría, también el estado del norte aceptara el concepto de una familia real, primero en la propia familia de Omrí, y posteriormente en Jehú y sus sucesores.

El reino dividido.

Cambios políticos

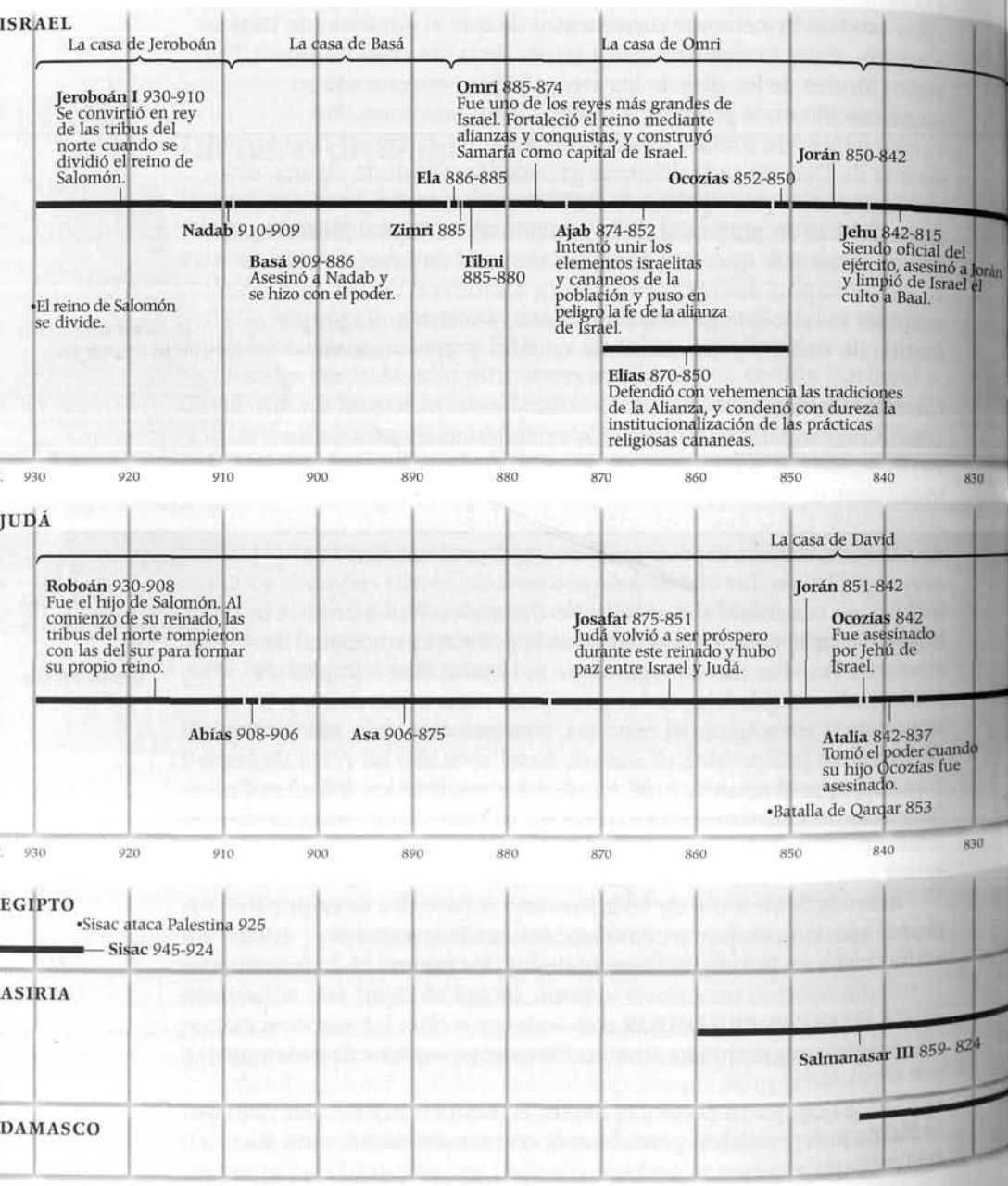
Una lectura superficial de los libros veterotestamentarios de los Reyes puede dar la impresión de que Judá fue, con mucho, el más importante de los dos reinos. En cuanto a su peso religioso, ciertamente lo fue, pero en los dos siglos posteriores a la muerte de Salomón, el reino septentrional de Israel tuvo más territorio y mayor población; fue el más próspero en todo, el más civilizado e, incluso, en ocasiones, el más religioso de los dos. En consecuencia, Israel tuvo más peso e importancia en la política internacional de entonces. Pero fue menos seguro que Judá. Jerusalén, la capital de Judá, estaba situada lejos de las principales rutas comerciales, y la importancia estratégica del reino era, consiguientemente, menor. A pesar de su mayor prosperidad, el reino de Israel tuvo una historia más breve y azarosa que el reino de Judá, y casi exactamente a los 200 años de haber sido aclamado Jeroboán como rey de Israel, la totalidad de su reino fue aniquilada y sus súbditos deportados a Asiria, convirtiéndose en las llamadas «diez tribus perdidas».

Además, la decisión de las tribus septentrionales de seguir su propio camino condujo a considerables cambios sociales y económicos en la vida de la gente de los dos reinos.

TERRITORIOS PERDIDOS

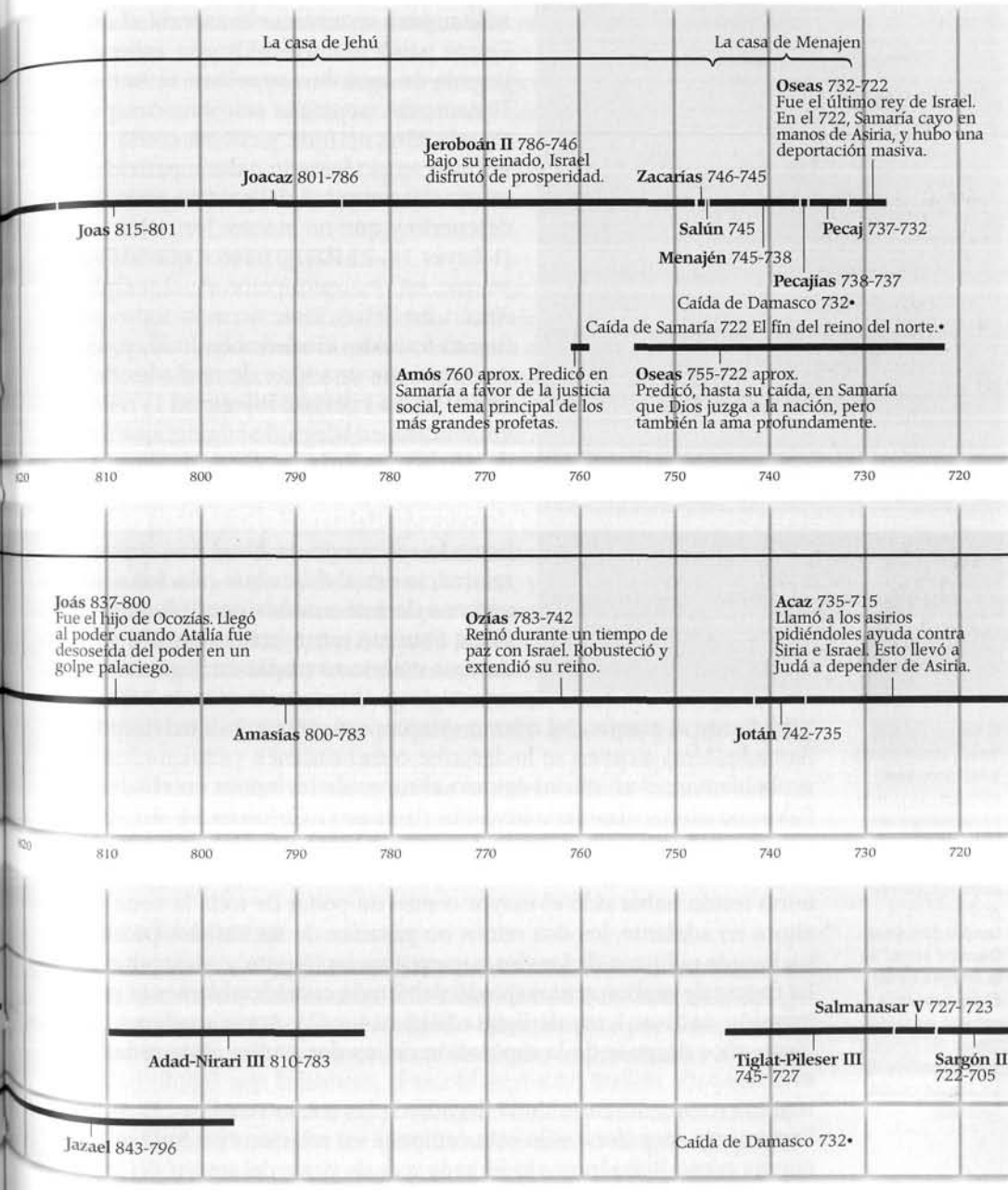
Las poblaciones de Judá e Israel no fueron ya capaces de mantener por separado el gran imperio que habían sido bajo los reinados de David y Salomón. La provincia de Aram (Siria) en la Palestina nordeste se había independizado parcialmente en tiempos de Salomón y se convirtió pronto en una poderosa nación, con su capital en Damasco.

Fue un rival serio de Israel e invadió frecuentemente el territorio israelita situado al este del río Jordán. Excepto una de ellas, todas las ciudades-estado filisteas recobraron su independencia de Judá, en el sur, aunque nunca constituyeron ya una amenaza militar. Los amonitas también aprovecharon su oportunidad para sacudirse el yugo israelita, y los moabitas hicieron probablemente lo mismo.



A Judá le fueron las cosas ligeramente mejor que a Israel, ya que continuó manteniendo algún control sobre las rutas comerciales a través del golfo de Aqaba en el sur. Y Roboán construyó nuevas fortificaciones en bastantes de sus ciudades (2 Crónicas 11, 5-12).

La pérdida de este territorio convirtió tanto a Judá como a Israel en potencias de segunda clase. En tiempos de David y de Salomón, el



reino unido había sido el mayor centro de poder de toda la zona. De ahora en adelante, los dos reinos no pasarían de ser simples peones en los juegos políticos de las dos superpotencias: Egipto y Mesopotamia. La fuerza de ambos reinos quedó debilitada considerablemente por la invasión de Sisac I, rey de Egipto (945-924 a. C.). Aproximadamente cinco años después de la separación de los dos reinos, Sisac se lanzó a una campaña militar para restablecer la autoridad que Egipto había tenido en Canaán antes de la llegada de las tribus israelitas. El Antiguo Testamento menciona sólo esta campaña en relación con Judá y cuenta cómo Roboán se vio forzado a darle parte del tesoro del templo y del palacio para detenerlo y que no atacara Jerusalén (1 Reyes 14, 25-28). Y parece que lo logró, ya que, en una inscripción en el templo de Amún, en Tebas, Sisac no menciona que fueran tomadas ciudades en Judá, y sin embargo cita una serie de ciudades de Israel, y una inscripción egipcia encontrada en Meguido sugiere que Sisac debió de invadir la mayor parte de Palestina. En un interesante detalle de su descripción del templo, menciona un lugar llamado «el campo de Abrahán», única referencia extrabíblica que relaciona una persona de este nombre con Palestina. Sin duda, Sisac no quiso ocupar el país, aunque estacionó tropas en lugares estratégicos. Un rey posterior de Judá, Asá, hizo frente al ataque del mismo ejército acaudillado por un hombre llamado Zéraj, a quien se le describe como sudanés, pero que fue, probablemente, un oficial egipcio al cargo de las tropas en el sur de Palestina en los días de la invasión de Sisac (2 Crónicas 14, 9-15).

El faraón egipcio Sisac I invadió Judá a los cinco años, aproximadamente, de la división del reino. Sus conquistas en tierra palestina fueron grabadas en el templo de Karnak (nombre actual de la antigua Tebas). El rey Roboán le entregó parte del tesoro del templo para disuadirle de un ataque contra Jerusalén.

La pérdida de este territorio convirtió tanto a Judá como a Israel en potencias de segunda clase. En tiempos de David y de Salomón, el reino unido había sido el mayor centro de poder de toda la zona. De ahora en adelante, los dos reinos no pasarían de ser simples peones en los juegos políticos de las dos superpotencias: Egipto y Mesopotamia. La fuerza de ambos reinos quedó debilitada considerablemente por la invasión de Sisac I, rey de Egipto (945-924 a. C.). Aproximadamente cinco años después de la separación de los dos reinos, Sisac se lanzó a una campaña militar para restablecer la autoridad que Egipto había tenido en Canaán antes de la llegada de las tribus israelitas. El Antiguo Testamento menciona sólo esta campaña en relación con Judá y cuenta cómo Roboán se vio forzado a darle parte del tesoro del templo

y del palacio para detenerlo y que no atacara Jerusalén (1 Reyes 14, 25-28). Y parece que lo logró, ya que, en una inscripción en el templo de Amún, en Tebas, Sisac no menciona que fueran tomadas ciudades en Judá, y sin embargo cita una serie de ciudades de Israel, y una inscripción egipcia encontrada en Meguido sugiere que Sisac debió de invadirla mayor parte de Palestina. En un interesante detalle de su descripción del templo, menciona un lugar llamado «el campo de Abrahán», única referencia extrabíblica que relaciona una persona de este nombre con Palestina. Sin duda, Sisac no quiso ocupar el país, aunque estacionó tropas en lugares estratégicos. Un rey posterior de Judá, Asá, hizo frente al ataque del mismo ejército acaudillado por un hombre llamado Zéraj, a quien se le describe como sudanés, pero que fue, probablemente, un oficial egipcio al cargo de las tropas en el sur de Palestina en los días de la invasión de Sisac (2 Crónicas 14, 9-15).

CONTIENDAS MEZQUINAS

Los dos reinos fueron incapaces de conservar todo su territorio, en parte porque se enzarzaron luchando también entre sí. Estuvieron en guerra aproximadamente durante cincuenta años, combatiendo por un territorio fronterizo que se encontraba justamente al norte de Jerusalén (1 Reyes 14, 30; 15, 16-22), lo que quizá fue inevitable. La conexión original de Jerusalén con David había sido el único punto equidistante entre los dos grupos de tribus, pero ahora lo que había sido una ventaja táctica se convertía en desventaja estratégica. La capital de Judá estaba demasiado próxima a la frontera con el reino del norte y esto la convertía en especialmente vulnerable a los ataques. Roboán, Abías y Asá, reyes de Judá, y Jeroboán, Nadab y Basá, reyes de Israel, contendieron por el territorio de este área durante bastante tiempo. Basá, rey de Israel, llegó a estar a siete kilómetros de Jerusalén, y cuando intentó avanzar más, Asá, rey de Judá, pidió ayuda a Benadad I, rey de Damasco, aliado ya con Basá. Pero Asá debió de hacerle una propuesta muy atractiva, ya que envió un ejército a atacar a las ciudades situadas en la parte septentrional de Israel, lo que obligó a Basá a retirar su ejército de la frontera con Judá. No fue ésta la última vez que Judá utilizó tácticas similares, pero en ocasiones tuvo que aprender dolorosamente en sus propias carnes que ésta era una política miope.

AGITACIÓN SOCIAL

El reino del norte de Israel era políticamente inestable. En teoría, se pensaba que lo mejor era volver a la vieja idea de que cada guía del pueblo tenía que ser elegido y equipado directamente por Dios, pero como institución política y social esto resultaba impracticable. A lo sumo, significaba que Israel era, como lo expresó Albrecht Alt, «un reino basado en la revolución por voluntad de Dios». En la práctica, lo que ocurrió con frecuencia fue que la nación estuvo desgarrada por la cuestión de la monarquía, pues estuvo abierta a cualquier militar

aventurero que intentara hacerse con el trono, sin preocuparse de si tenía apoyo religioso o no. Además, era natural que aquellos reyes cuyo reinado había sido acreditado de manera adecuada desearan que sus hijos les sucedieran. Así, Israel estuvo en revueltas constantes. Durante los primeros cincuenta años, el trono fue tomado en tres ocasiones por un usurpador que asesinó a su predecesor. Jeroboán reino veintiún años, pero sólo uno de los ocho reyes que le sucedieron reinó más de diez años (Basá), y algunos no duraron ni meses.

Problemas religiosos

Jeroboán tuvo suerte en llegar al poder en el norte empujado por el entusiasmo popular, pero muy pronto hubo de pisar tierra en la conducción concreta de los asuntos de su reino. Y entonces se encontró con obstáculos formidables, siendo uno de los principales el hecho de que el norte no tenía una capital indiscutible que pudiera constituir el centro de su gobierno. El Antiguo Testamento menciona tres capitales sucesivas: Siquén, Penuel y Tirsá (1 Reyes 12, 25; 14, 17). Quizás esto se debió a una razón puramente militar: pudo verse forzado a retroceder de la una a la otra ante el empuje de los ejércitos invasores de Sisac. Pero parece más probable que existiera una resistencia popular a la idea de tener una capital, resistencia basada en razones religiosas, pues sabían que la posesión de su propia ciudad personal había llevado a Salomón a despreciar las tradiciones tribales. Si Jeroboán no poseía una capital fija, no tendría oportunidad al menos de mantener un aparato estatal que trabajara para su propio beneficio personal.

Pero era esencial que al menos una de las funciones de la ciudad de Jerusalén se ejerciera en un lugar permanente en el norte. En efecto, el templo construido en Jerusalén para cobijar el arca de la alianza era un lazo importante con el pasado del pueblo. Era natural, por tanto, que las tribus del norte, con su desbordante devoción a todo lo que el arca simbolizaba, desearan peregrinar a Jerusalén. Políticamente, en cambio, era imprescindible que Jeroboán detuviera esa corriente. Permitir tales peregrinaciones habría llevado inevitablemente a reconocer que Jerusalén continuaba teniendo algún poder sobre las tribus del norte; y el libre paso de los peregrinos de un estado a otro no haría sino incrementar el peligro de acciones subversivas para socavar la posición de Jeroboán como rey.

Por si lo anterior fuera poco, una porción importante del territorio de Jeroboán era rural y carecía de un centro unificador. Esto mismo propició la secesión, ya que los reyes de Jerusalén recibían su apoyo principal de los pobladores urbanos, pero ahora dificulta de organización estatal del norte. Además, estas zonas rurales preservaban las prácticas religiosas cananeas, donde podían incluso florecer al estar separadas de Jerusalén. Cierto es que se daba culto a Yahvé, pero no siempre mediante rituales y creencias que reflejaran la lógica subyacente de las tradiciones de la alianza. Todo lo contrario, la

espiritualidad implícita en muchos de ellos era la cananea. Jeroboán, pues, debía intentar unir estas dos tradiciones e imaginó algo que le pareció adecuado para resolver varios problemas a la vez: desplazaría las antiguas lealtades al templo de Jerusalén constituyendo sus propios centros religiosos nuevos. Como emplazamientos, eligió Dan, en el extremo norte, y Betel, en el sur, en las proximidades limítrofes con Judá. Estas ciudades habían sido centros antiguos del culto cananeo, pero ambos tenían conexiones importantes con acontecimientos de la historia primitiva del pueblo de Israel (Génesis 12, 8; 31, 13; Jueces 18, 30; 20, 18-28; 1 Samuel 7, 16).

Las acciones de Jeroboán encaminadas a levantar esos lugares de culto le valdrían, sin embargo, la condena masiva de los escritores del Antiguo Testamento, ya que en ambos santuarios Jeroboán colocó becerros de oro (1 Reyes 12, 28-33). Fue un intento temerario para agrupar entre sí los diversos elementos de la población y para reconciliar las creencias cananeas con la peculiar fe de Israel. Los elementos cananeos de la población no tendrían dificultad en asociar estos becerros con su propio dios Baal de la fertilidad, al que se representó frecuentemente como un becerro. Y, en teoría, los israelitas podrían considerar los becerros como tronos para su propio Dios, Yahvé invisible, al igual que el arca de la alianza en Jerusalén representaba su presencia invisible. Desde cierto ángulo, podría parecer una jugada genial; pero cuando los editores del libro de Reyes repasan estos acontecimientos, lo consideraron un intento muy necio. Cuando este tema es puesto bajo la óptica de los editores deuteronomistas tal y como la expresan en el primer capítulo del libro de los Jueces, la jugada de Jeroboán se descubre como un acto deliberado de fusión del culto de Yahvé con prácticas que le son ajenas, lo que automáticamente lo condena al fracaso, por arrogarse, como Saúl antes que él, una autoridad que no le tocaba. Había conspirado contra las convicciones que le llevaron al poder, y ahora el profeta que anunció su ascenso pronunciaba su condena. Elegido por Dios, Jeroboán perdió su aprobación y pronto sería remplazado por un rey más receptivo a los requisitos de la alianza (1 Reyes 14, 1-16).

Un becerro de oro del antiguo Egipto (siglo XII a. C. aprox.). Jeroboán colocó becerros de oro en los santuarios de Dan y Betel para competir con el de Jerusalén.

Nuevas alianzas

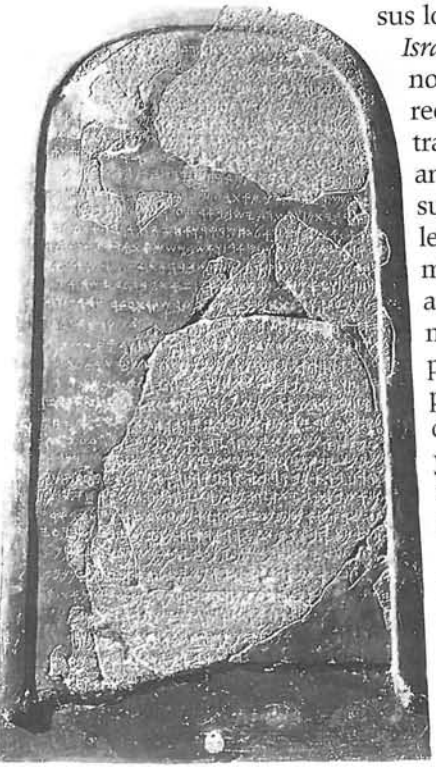
El sucesor inmediato de Jeroboán fue su hijo Nadab, pero no fue aceptado por su pueblo, aunque obtuvo la aprobación de los jefes no

religiosos. Duró sólo unos pocos meses, y Basá ascendió al poder (1 Reyes 15, 25-32). Fue reconocido por el pueblo como hombre justo, y tuvo un reinado relativamente largo: veinticuatro años. Pero también el juicio de los historiadores fue que siguió en los pasos de Jeroboán y «condujo a Israel al pecado» (1 Reyes 15, 34). Al igual que Jeroboán, fue también rechazado por un profeta que hablaba en nombre de Dios (1 Reyes 16, 1-7). Cuando murió, su hijo Elá intentó sucederle. Reinó durante dos años, pero no tuvo respaldo popular, y Zimrí lo asesinó en un golpe militar y se hizo con el trono (1 Reyes 16, 8-14). Tampoco él era un hombre recto y sólo duró siete días (1 Reyes 16, 15-20). Todo este caos debilitó, naturalmente, la posición de Israel. Pero el hombre que iba a suceder a Zimrí sería uno de los reyes más grandes de Israel. No sólo restableció gran parte del prestigio nacional, sino que alcanzó tal éxito que, cuando murió, su hijo fue reconocido como la persona más adecuada para sucederle. El padre se llamó Omrí y el hijo Ajab.

a piedra moabita rigida por el rey Mesá de Moab en lías de Omrí. Su nscripción ontiene nformación no ncluida en los elatos del Antiguo Testamento.

De nuevo la prosperidad

La Biblia Hebrea dice muy poco acerca de Omrí, porque, en opinión del escritor de 1 Reyes, éste fue más perverso e irreligioso que todos sus predecesores (1 Reyes 16, 21-28). Como sucede en otras muchas ocasiones, sus logros sociales y políticos se mencionan sólo brevemente, y se nos dice que «cuanto hizo Omrí y todos sus logros están recogidos en los *Anales del reino de Israel*, que es, indudablemente, un libro que nosotros no poseemos. Afirmaciones como ésta nos recuerdan que los historiadores deuteronomistas trabajaron basándose en fuentes mucho más antiguas, de las que seleccionaban materiales según su interés. Así, y en contraste, al hijo de Omrí, Ajab, le dedican mayor atención y descuella de manera muy prominente en el Antiguo Testamento, aunque también en este caso se nos dice mucho más de su visión religiosa que de los asuntos políticos de su reinado (1 Reyes 16, 29-22, 40). A pesar de esta falta de datos, no cabe la menor duda acerca de la grandeza de Omrí y de su hijo, ya que, bajo sus reinados, Israel se convirtió de nuevo en una potencia con la que había que contar.



INTERNACIONALMENTE

Omrí y Ajab robustecieron la posición del reino con una serie de nuevas alianzas y nuevas conquistas. Pusieron fin a una larga, pero estúpida, situación de guerra con Judá, y esto llevó a un nuevo período de prosperidad y de

paz también en el estado del sur. Josafat, rey de Judá, se hizo con el control de la mayoría de las rutas comerciales en el sur, y la nueva amistad entre ambos estados se selló eventualmente con el matrimonio de la hija de Ajab, Atalía, con el hijo de Josafat, Jorán (1 Reyes 22, 41-50). Israel hizo también la paz con los fenicios de Tiro. Esta alianza se selló igualmente con un matrimonio. En esta ocasión, Ajab mismo se casó con una princesa fenicia, llamada Jezabel (1 Reyes 16, 31). Omrí manejó la situación de tal manera que logró controlar de nuevo a Moab. El Antiguo Testamento no nos cuenta nada de esto, pero tenemos noticias de ello por la inscripción de una gran estela negra erigida por el rey Mesá de Moab, después que éste se las arregló para rescatar su reino del poder de Israel tras la muerte de Ajab (2 Reyes 3). Naturalmente, la mayor parte de la inscripción se extiende más en la victoria de Mesá que en su previa sumisión a Omrí, pero confiesa lisa y llanamente que «Omrí, rey de Israel, humilló a Moab durante muchos años».

ASUNTOS INTERNOS

Omrí aseguró su propia posición mediante la construcción de una nueva capital, lo mismo que había hecho David al conquistar Jerusalén. Omrí mejoró la oferta y eligió un emplazamiento completamente nuevo, sin un establecimiento previo en él. Trataba así de imitar el éxito de David, pues como Jerusalén había sido elegida por su posición céntrica entre las tribus del norte y del sur, Samaría se encontraba aproximadamente a medio camino entre las principales ciudades cananeas más cercanas a la costa y las ciudades predominantemente israelitas situadas tierra adentro. Samaría debía ser la ciudad propia de Omrí, como Jerusalén lo había sido de David. Samaría fue construida por Omrí y Ajab en un bello lugar, bien fortificada y con muchos y elegantes edificios. Como Jerusalén, también ella tenía un templo, pero esto sería considerado su mayor equivocación: «Hizo lo que el Señor reprueba más que todos sus predecesores» (1 Reyes 16, 30-31). Visto desde un ángulo menos hostil, es seguro que su verdadera preocupación tenía más que ver con política que con espiritualidad. Al igual que Jeroboán, se enfrentó al problema de aglutinar los elementos cananeos e israelitas de la población. Lo que ocurrió en Samaría cedió en beneficio principal, si no exclusivo, de los cananeos. A fin de cuentas, ella estuvo organizada como una ciudad-estado cananea. Pero la ciudad de Yezrael tenía aún gran importancia, y bien pudo suceder que Ajab tuviera dos capitales: Samaría para los cananeos, con un templo dedicado a Baal, y Yezrael para los israelitas, con un templo dedicado

Las ruinas del palacio de Ajab vistas desde la *colina sobre la qu* estuvo en un tiempo la ciudad de Samaria, capit del reino septentrional de Israel.

a su dios Yahvé. Es muy significativo que los dos hijos de Ajab tuvieran nombres específicamente israelitas (Ocozías y Jorán); y esto es más de cuanto se pudo decir a favor de un gran héroe como David.

Decadencia y ocaso

Las tensiones que Omrí y Ajab crearon entre su estado y la fe de la alianza de su pueblo se hicieron enseguida inaguantables, y las narraciones que las plasman realzan mejor que en ninguna otra sección de la historia deuteronomista la clase de conflicto interno que se dio entre dos ideologías de estado opuestas y que jamás pudieron llegar a reconciliarse a lo largo de la historia de Israel. Las divergencias entre las creencias heredadas de la cultura cananea y las radicales convicciones que nacen de la alianza del monte Sinaí quedan magníficamente ilustradas con los relatos que tienen a Ajab y a su mujer Jezabel como protagonistas principales. El papel que ella tuvo en el reinado de Ajab puede interpretarse de diversos modos, todos los cuales, sin embargo, atienden a sus aspiraciones. Su matrimonio fue por encima de todo una alianza política, y sin duda la entusiasta promoción que emprendió ella de la cultura cananea acarreaba matices políticos: si la religión oficial de Israel era idéntica a la del reino de Tiro, no sólo se cimentaría así una fuerte relación entre ambos reinos, sino que además reforzaría la superioridad de su propio pueblo respecto a Israel. Por otro lado, a lo anterior se añade que es presentada como una mujer entregada a su esposo, incluso llena de ambiciones a su favor, si bien los relatos se centran en otro interés, esto es, en ilustrar las diferentes filosofías regias que prevalecían por entonces, que fundamentalmente eran o bien el sistema cananeo de las ciudades-estado o bien los principios yahvistas sobre el poder político. Bajo el sistema tradicional cananeo, el rey hubiera gozado de mayor prestigio y poder personal que en el israelita. Es posible que entre los especialistas se haya sobrevalorado la teoría de la revolución de campesinos como causa del nacimiento de Israel, pero no cabe la menor duda de que el tema es recurrente en relatos diversos, y que en ningún otro lugar se ilustra mejor que en los relatos sobre Ajab y Elías. Elías fue un defensor vehemente de las tradiciones de la alianza, y se percató de que la oficialización de las prácticas cananeas que se estaba proponiendo bajo Ajab, estaba en las antípodas de las prácticas religiosas tradicionales seguidas en los santuarios rurales repartidos por el país. Por ello, lo tomó como un ataque a la esencia misma de la nación, pues si los planes de Jezabel culminaban en éxito quedarían minados los fundamentos por los que la nación había nacido.

Ajab se las arregló para sobrevivir a esta confrontación, y a su tiempo fue sucedido por sus dos hijos Azarías y Jorán (1 Reyes 22, 51-53; 2 Reyes 3, 1-27). Pero nada pudieron hacer para impedir la desintegración y el ocaso final de la casa de Omrí precipitado por una revolución instigada por devotos de la fe aliancista de Israel. Éstos

eligieron a Jehú, un oficial del ejército, por nuevo rey de Israel, siendo ungido tras la batalla entre Israel y Siria que tuvo lugar en Ramot de Galaad (2 Reyes 9, 1-13). Jorán cayó herido en la batalla, y volvió a Yezrael para recuperarse. Entonces, Jehú abandonó el campo de batalla y, con una banda de sus propios hombres, se dirigió directamente a Yezrael. Al llegar, se encontró con que, por un golpe de suerte, Ocozías, el rey de Judá, estaba también allí, pues había venido a visitar a Jorán. Al ser Ocozías pariente de Ajab, Jehú no dudó en asesinar a ambos y a Jezabel, la reina madre (2 Reyes 9, 14-37). Continuó su baño de sangre ordenando a los dirigentes de la ciudad de Samaría que vinieran a su lado. Ellos cumplieron la orden y le juraron fidelidad presentándole las cabezas de setenta miembros de la

Elías y la religión de Baal

Elías es un personaje significativo en el Antiguo Testamento. En algunos aspectos, es uno de aquellos profetas extáticos cuya influencia se detecta en las historias primitivas de Saúl. Guardó ciertamente alguna relación con un grupo de profetas similar a los que encontró Saúl (1 Reyes 18, 4.13), de modo que destilaba un aire místico que inspiraba a la vez temor e inspiración en idéntica proporción. Sus movimientos eran a veces impredecibles e incomprensibles para la razón humana (1 Reyes 18, 12). Pero ésos no son los rasgos más característicos de su personalidad, ya que él fue, ante todo y sobre todo, un hombre con un mensaje. Estaba convencido de que el Dios que él conocía y al que daba culto no era precisamente un Dios que hubiera vivido y actuado sólo en el pasado, sino que era un Dios que estaba presente con su pueblo aquí y ahora, y que tenía su propia comprensión de los temas más importantes de la vida nacional. Elías fue el precursor de los grandes profetas cuyos mensajes están recogidos en los libros del Antiguo Testamento que llevan sus nombres.

La naturaleza del conflicto entre el culto de Baal y la fe ancestral de Israel se pone de manifiesto con claridad en tres relatos tomados de la vida de Elías:

- Vino de Galaad, desde el centro mismo del desierto en el este de la región (1 Reyes 17, 1-7). Su estilo de vida era espartano y sus ropas ásperas. Se le podía reconocer inmediatamente como seguidor del estilo de vida llevado por las tribus con Moisés en el desierto. Era un taumaturgo (1 Reyes 17, 8-24), pero sus milagros se relacionaban principalmente con la fertilidad de la tierra, en concreto con la sequía y con la lluvia. Se suponía que ésta era la función especial del Baal cananeo, pero Elías estaba decidido a demostrar que realmente era su Dios, Yahvé, el que mandaba sobre la lluvia y la controlaba. Y así, convocó a 450 profetas de Baal y a 400 de Aserá en el monte Carmelo, una alta colina en tierras de los fenicios, que originariamente había pertenecido a Israel durante los días de David y Salomón, pero donde el altar de Yahvé, levantado entonces allí, había sido suplantado por otro altar de Baal. Elías estaba decidido a establecer, de una vez por todas, las prioridades religiosas de su pueblo. Desafió a los profetas de Baal y de Aserá a hacer bajar fuego del cielo, quizás por medio del relámpago que suele preceder de ordinario a la tormenta de agua. Tras largo éxtasis religioso, quedaron exhaustos, y no tuvieron éxito; pero donde ellos fracasaron, Elías triunfó, no con sus extrañas prácticas de éxtasis, sino mediante una simple oración ante su Dios. Y así terminó el largo periodo de sequía y cayó una gran lluvia (1 Reyes 18, 1-46). ¡Yahvé y no Baal, era quien controlaba el clima atmosférico!
- A pesar de esto, Jezabel continuaba detentando el poder y estaba completamente decidida a hacer desaparecer al inquietante Elías, quien llegó a creer, equivocadamente, que era el único portavoz fiel del Dios de

familia de Ajab, que fueron abandonados allí (2 Reyes 10, 1-11). No contento con esto, Jehú se las arregló para que todos los sacerdotes de Baal fueran al templo que había en Samaría, donde los masacró (2 Reyes 10, 18-31). Los editores describen a Jehú como un fanático seguidor del culto a Yahvé, pero parece razonable pensar que su purga tuvo mucho de conveniencia política que no resolvió el problema de fondo, ya que las tensiones entre las dos ideologías religiosas pervivieron a lo largo de su reinado y del de su hijo Joacaz (2 Reyes 13, 6). Esta falta de entrega a un cambio real por parte de Jehú, le alienó de sus propios partidarios quienes le retiraron su apoyo. Oseas, cien años más tarde, denunciaría, por considerarla incompatible con la auténtica fe israelita de la alianza, la violencia que empleó para alcanzar el poder (Oseas 1, 4-5).

Elías y la religión de Baal *(continuación)*

Israel. Temiendo por su vida, Elías escapó de Jezabel y se dirigió al sur de Judá, y luego desde Berseba hacia el monte Sinaí. A este lugar había llevado Moisés a los esclavos que huían. Allí se encontraba el auténtico centro de la fe de su pueblo, allí se había pactado la alianza y allí el pueblo podría obtener aún inspiración viva. Y eso es lo que Elías encontró. En una experiencia de emoción profunda, Elías recordó que, aunque Dios tiene poder sobre la naturaleza, su suprema actividad debía verse en los acontecimientos de la vida diaria. Dios había liberado a los esclavos de Egipto y continuaba actuando en la vida de su pueblo. Elías recibió el encargo de volver de nuevo para estimular un fermento en Siria e Israel que llevara al derrocamiento de la casa de Omrí y de sus aliados (1 Reyes 19, 1-18). El compromiso en favor de la fe de la alianza no lo convirtió en un reaccionario, sino que lo transformó en un activista político, haciendo recordar a su pueblo, mediante su compromiso social, que el Dios del monte Sinaí continuaba siendo su único rey verdadero.

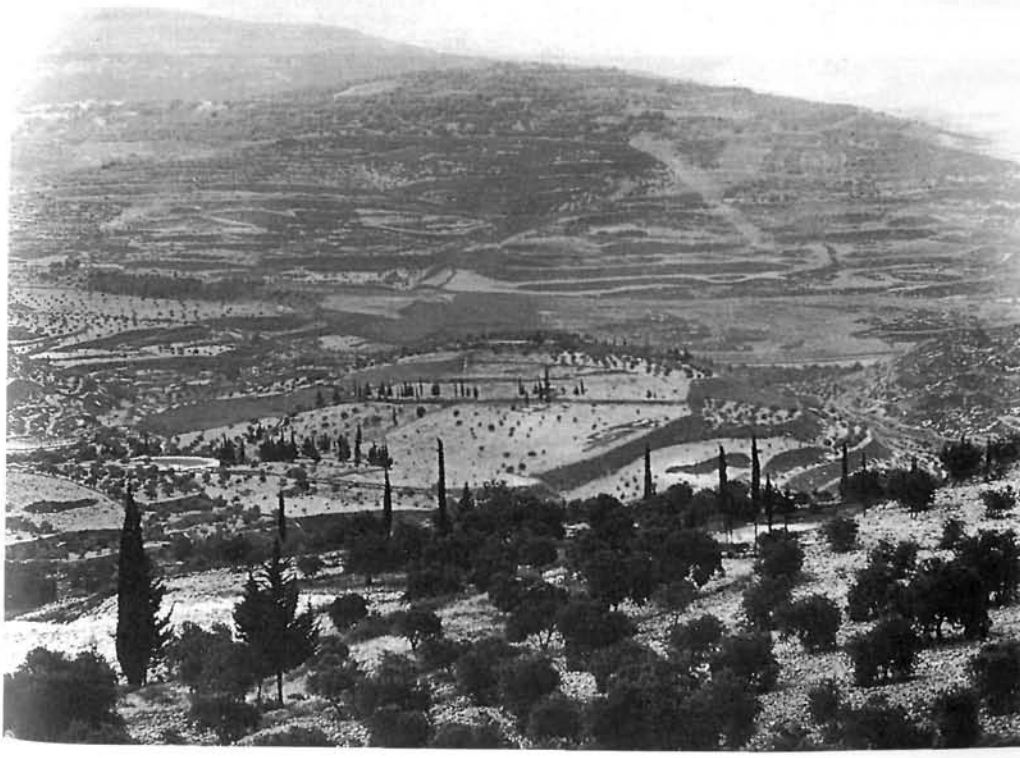
● El relato de la viña de Nabot traduce significativamente todo esto a términos sociales (1 Reyes 21, 1-29). Cuando Ajab deseaba hacerse con aquella parcela de tierra para agrandar su propio jardín, sabía que eso le era imposible, ya que la tierra de Israel no pertenecía a los individuos, sino a Dios, y que las personas concretas sólo eran meros administradores de algo que Dios les había dado a ellas. Esto difería del todo de la realidad cananea, como Ajab sabía perfectamente. Omrí había podido comprar el lugar de Samaría de manos de un cananeo, pero Ajab era demasiado buen israelita para aceptar que la tierra pudiera ser tomada por el rey precisamente para satisfacer sus propios caprichos. Y se enfureció, porque sabía que nunca podría obtenerla debidamente. Su esposa Jezabel tomó una decisión diferente. Ella consideraba la vida y la hacienda de sus súbditos como propiedad del rey, y por eso no dudó en hacer matar a Nabot y en confiscar su viña para uso del rey. Y fue Elías el que denunció abiertamente la acción de la reina, al igual que Natán había actuado cuando David se comportó siguiendo los mismos principios (2 Samuel 12, 1-15). Para Elías, la creencia religiosa tenía mucho que ver con la vida ordinaria y con la política; y ni siquiera la reina estaba por encima de la ley de la alianza del monte Sinaí, ya que en esa comunidad de alianza cada hombre y cada mujer eran iguales ante Dios, y eso significaba que la justicia económica y social eran asunto de Dios y de sus representantes, lo mismo que el rito y el culto. Este tema fue el leitmotiv de todos los grandes profetas de la Biblia Hebrea, pero aflora por primera vez en el relato de Elías, quien pronunció sentencia de muerte contra Jezabel y toda la casa de Omrí, y declaró que Dios intervendría en último término para restituir la justicia y la libertad a su pueblo.

Con todo, no resulta difícil ver por qué triunfó la revolución de Jehú, pues, aunque la dinastía de Omrí había cosechado tantos éxitos, padeció tantas y tan graves tensiones que su ocaso era inevitable:

■ La oposición más fuerte provenía del culto a Baal en Samaría, instigado por Jezabel y fomentado por Ajab. Que Jehú uniera sus fuerzas a un movimiento religioso fanático guiado por Jonadab, hijo de Recab, pone claramente de manifiesto cuán fuerte había sido la reacción (2 Reyes 10, 23-24.). Efectivamente, estos recabitas trataban de salir por completo de una vida civilizada, sedentaria. No construían casas, no cultivaban la tierra, no bebían vino (Jeremías 35, 6-10). Todas estas cosas eran típicas de la vida de Canaán, pero ellos deseaban retornar al género de vida que los esclavos huidos de Egipto llevaron en el desierto con Moisés. Estaban convencidos de que la vida sedentaria agrícola jamás podría reconciliarse con la fe ancestral de Israel, por lo que era preciso abandonar tal vida.

■ Existía también una buena dosis de descontento social y de injusticia en el país, mayor del que había existido en las postrimerías del reinado de Salomón; en esta ocasión, ocasionado quizás en parte por la gran hambre que asoló al país durante el tiempo de Ajab, lo que hizo que aumentara el número de gente pobre y que llevó a una radical división social entre los comerciantes ricos y los labradores pobres. El relato de cómo Ajab se hizo con la viña de Nabot no era

Las colinas de Samaría, que formaban parte de reino septentriona de Israel.



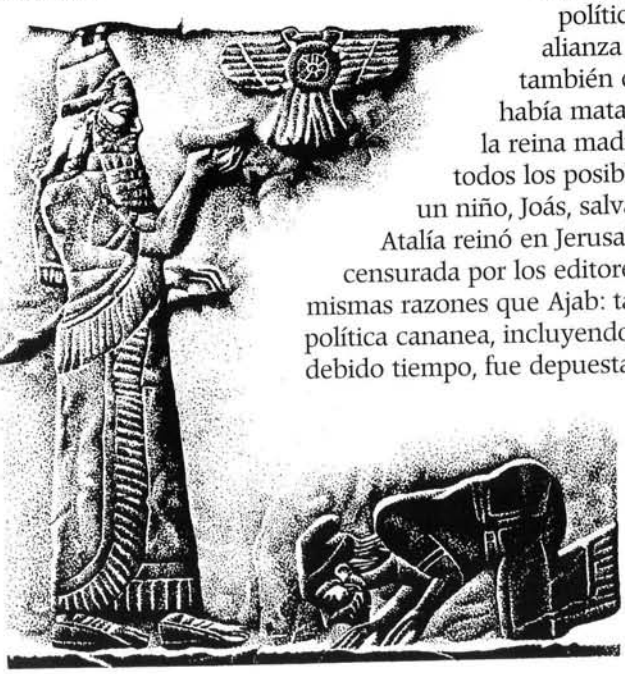
único, ni mucho menos, y muchos agricultores pequeños se vieron desplazados entonces por príncipes ricos y poderosos

■ Israel padeció también presiones externas. Nuevos enemigos dejaban sentir su presencia, de manera especial Asiria (con base en Mesopotamia) y Siria (con base en Damasco). Los asirios habían conseguido presionar por el oeste hasta el mar Mediterráneo en tiempos de Ajab. El rey de Damasco, Ajab, y el rey de Jamat se aliaron temporalmente contra Asiria, se enfrentaron a ella en la batalla de Qarqar, justamente al norte de Jamat, en el año 853 a. C., y lograron repelerla. Podemos hacernos una idea de la fuerza militar de Ajab, si tenemos presente que, aunque sólo pudo presentar la mitad de tropas que Siria (pero igual número que Jamat), tenía 2.000 carros de combate, cifra que no igualaban Siria y Jamat juntas. Evidentemente, Israel tenía una población menor que Damasco, pero poseía recursos materiales muy superiores. Benadad no estaba interesado en una paz duradera con Ajab, y, según el Antiguo Testamento (aunque existe cierto debate a este respecto), Ajab fue muerto en la batalla con los sirios en Ramot de Galaad (2 Reyes 20, 1-34; 22, 29-40.). Sus hijos fueron impotentes para recuperar este territorio perdido; y sin duda por esta razón perdieron el apoyo del ejército, que tal vez por eso aceptó enseguida como rey a Jehú, hombre de soluciones rápidas y dispuesto a emprender acciones desesperadas.

Inseguridad creciente

Tal y como se desarrollaron los acontecimientos, Jehú mismo fue relativamente impotente en términos políticos. Perdió el apoyo de la Poderosa alianza con Fenicia, y se vio privado también de la ayuda de Judá, a cuyo rey había matado. En Judá tomo el poder Atalía, la reina madre, hermana de Ajab, que mató a todos los posibles pretendientes al trono menos a un niño, Joás, salvado por el sacerdote Yeoyadá. Atalía reinó en Jerusalén durante seis años, y es censurada por los editores del libro de Reyes por las mismas razones que Ajab: también ella transigió en seguir una política cananea, incluyendo las prácticas religiosas. A su debido tiempo, fue depuesta por un golpe palaciego dirigido por Yeoyadá, y Joás fue entronizado como rey (2 Reyes 11, 1-21).

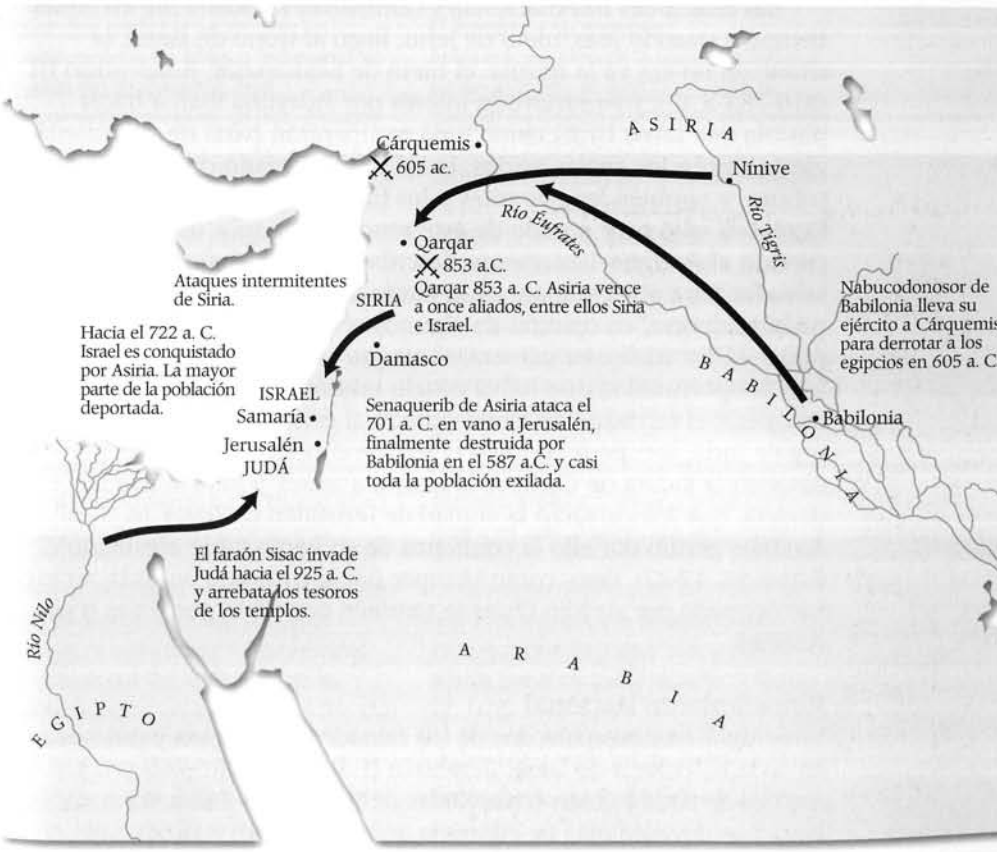
Durante este período de incertidumbre y debilidad, Israel podría haber sido vencido fácilmente por los sirios de Damasco, según se atestigua en un monumento fragmentado de



El obelisco asirio, el famoso «Obelisco Negro», de los tiempos del emperador Salmanasar, pinta al rey Jehú de Israel pagando tributo como jefe de un pueblo vasallo. Es el único retrato conocido de una figura del Antiguo Testamento.

basalto encontrado en la ciudad de Dan. En él se describe la misma batalla de 2 Reyes 8, 28-29, y parece sugerir que fue el rey arameo Jazael el que asesinó a Ocozías de Judá y a Jorán de Israel. 2 Reyes indica que fue Jehú quien los mató, aunque 2 Reyes 8, 29 menciona que Jorán ya había recibido varias heridas en la batalla contra Jazael. Como quiera que sea, el hecho mismo de que Jazael pudiera emplazar esta inscripción en el mismo Dan demuestra que Israel podía haber sido fácilmente superado por los sirios si éstos no hubieran estado plenamente ocupados en resistir a los ejércitos del rey asirio Salmanasar III (859-824 a. C.). Éste fue el mismo rey que fue repelido por la coalición de la que Ajab formó parte, pero que volvió a intentarlo en venganza al poco tiempo de la entronización de Jehú. Tenía un plan estratégico para extender su imperio, y emprendía expediciones militares anuales. Conquistó por completo algunos territorios, pero se contentó con recibir tributo de la mayoría de ellos. En el año 841 a. C. avanzó por toda la región, venció a Damasco e invadió casi todo el reino de Siria. Fenicia e Israel se vieron obligados a pagar tributo para mantener alejados a los asirios. Salmanasar hizo grabar en inscripciones todo esto con sumo detalle. No se limita a

Regiones en conflicto.



decir que recibió tributo de Jehú de Israel, sino que enumera lo que recibió, y pinta a Jehú mismo postrándose en tierra para presentar sus dones. Éste es el relato más interesante, ya que la pintura de Jehú conservada en el obelisco negro de Salmanasar es el único retrato contemporáneo que tenemos de un israelita nombrado en la Biblia Hebrea.

Antes del final del reinado de Salmanasar, una revuelta producida en Nínive debilitó el poder asirio, pero esto no supuso ventaja alguna para Israel. Simplemente dio a Jazael, rey de Damasco, otra oportunidad para atacar; y bajo Joacaz, hijo de Jehú, Israel se convirtió casi en una provincia de Siria (2 Reyes 13, 1-9. 22-23). Todo el territorio de Israel situado al este del Jordán fue ocupado, y los sirios avanzaron hasta Judá, en el sur. Joás, rey de Jerusalén, tuvo que ofrecer a Jazael una parte del tesoro del templo para evitar que atacara la ciudad (2 Reyes 12, 17-18). En poco más de 100 años, los estados de Israel y Judá habían pasado de ser un gran imperio, en tiempos de Salomón, a convertirse en satélites de la ciudad-estado de Damasco.

Nueva prosperidad y falsa seguridad

Las relaciones internacionales cambiaban rápidamente en aquel tiempo y cuando Joás, nieto de Jehú, llegó al trono de Israel, la situación no era ya la misma: el nieto de Salmanasar, Adad-nirari III (810-783 a. C.), y su renovado interés por Palestina iban a hacer posible que tanto Israel como Judá recuperaran parte de su antigua gloria. Según los anales asirios, Israel se vio forzado de nuevo a pagar tributo, y también los edomitas y los filisteos, pero no así Judá. Damasco salió peor parado de este renovado avance de los asirios, y cuando el Antiguo Testamento describe cómo «el Señor dio a Israel un salvador para que escapara de la mano de los sirios» (2 Reyes 13, 5), podría referirse, en opinión de algunos eruditos, al rey asirio Adad-nirari III. De cualquier manera, el ataque asirio sobre Damasco dio a Joás la oportunidad que había estado buscando, y pronto comenzó a recuperar el territorio de Israel situado al este del río Jordán. Amasías, rey de Judá, recuperó también el territorio perdido de Edom, pero cometió la locura de declarar la guerra a Israel, y Judá sufrió tal derrota, que Joás invadió la ciudad de Jerusalén (2 Reyes 14, 1-16). Amasías perdió por ello la confianza de su gente y fue asesinado (2 Reyes 14, 17-22). Pero, como siempre había sucedido en Judá, su lugar fue ocupado por su hijo Ozías (o también conocido por Uzías o por Azarías).

Renacimiento nacional

Vinieron a continuación dos de los reinados más largos y prósperos en toda la historia de Israel: Jeroboán II de Israel (786-746 a. C.), y Azarías de Judá (o bien Uzías/Ozías de Judá) (783-742 a. C.). Reinaron durante más de cuarenta años cada uno, y aunque el

Antiguo Testamento no da detalles específicos de sus actividades militares, los dos reyes conjuntamente extendieron sus fronteras hasta alcanzar casi la extensión que tuvo el reino unido de Salomón (2 Reyes 14, 23-15, 7).

Azarías reparó las fortificaciones de Jerusalén, reorganizó su ejército y lo dotó con nuevos tipos de armamento. También introdujo nuevos sistemas agrícolas en el país, e incluso fue capaz de abrir otra vez las refinerías de cobre del golfo de Aqaba (2 Crónicas 26, 1-15), lo que condujo a revitalizar el comercio por el mar Rojo; y estando ambos reinos, Judá e Israel, en paz entre sí, controlaron más fácilmente las principales rutas comerciales de la región.

Los espléndidos edificios construidos por Jeroboán II en Samaría demuestran bien a las claras la prosperidad del estado septentrional. Muchos se enriquecieron, dadas las múltiples oportunidades para el comercio internacional. Y se hicieron también muy religiosos, pues llegaron a la conclusión de que su reencontrada prosperidad tenía que ser una señal del favor de Dios para con ellos. Pensaron que su

El libro de Amós

En nuestros días, por lo general, un profeta es alguien que predice el futuro, pero los grandes profetas del Antiguo Testamento no creyeron eso de sí mismos. Eran esencialmente mensajeros de Dios, enviados para recordar a su pueblo la alianza hecha en el monte Sinaí, y para aplicarla a la vida diaria de sus ciudades y aldeas. No eran adivinos ni mediums, sino políticos y predicadores.

En ocasiones, ellos mismos escribieron algunas partes de sus mensajes (v.g. Jeremías 30, 2; 36, 1-2), pero es improbable que los profetas escribieran entonces los libros que encontramos ahora de ellos en el Antiguo Testamento. En realidad, no se pueden considerar estos escritos como libros con un argumento continuado desde el comienzo hasta el final; se asemejan mucho más a una antología de pensamientos de un gran personaje. Por este motivo, las traducciones modernas de la Biblia trazan una división clara entre las diversas secciones, ya que los mensajes de esos profetas fueron reunidos por editores que frecuentemente no los situaron siguiendo un orden cronológico. Esos mismos recopiladores añadieron ocasionalmente pasajes históricos y biográficos, que explicaban la situación del profeta, junto con relatos de incidentes de su vida. El libro de Amós contiene todos estos tipos de materiales.

El hombre y su mensaje

Amós era originario de la ciudad de Tecoa, al sur de Jerusalén, en Judá (1, 1), pero su mensaje iba dirigido a las gentes del reino del norte, y él lo pronunció en uno de los santuarios edificados por Jeroboán I en Betel (7, 10-17), y posiblemente también en Samaría (3, 9-4, 3). Mientras estuvo en Betel. Amasías, el sacerdote del santuario, le instaba a que volviera a Judá diciéndole que sus propias gentes eran las que tenían que pagar sus servicios. Evidentemente, consideraba que Amós era una especie de profeta profesional que buscaba un trabajo a tiempo completo en un lugar permanentemente de culto. Sabemos que existieron profetas a tiempo completo en Israel y en Judá, y parece que algunos de ellos tuvieron una posición oficial, junto con los sacerdotes (Jeremías 35, 4-5), mientras que otros eran oficiales de la corte que estarían dispuestos a decir todo y sólo aquello que el rey quería escuchar (1 Reyes 22, 1-28).

Pero Amós no era de esta clase de personas, pues se le describe como un simple pastor que no comunicaba sus mensajes desafiantes para lisonjear los oídos de sus

posición estaba asegurada y que su reino era inexpugnable, y miraron hacia el futuro con osada anticipación, esperando la venida del gran «día del Señor», en el que Israel terminaría por vencer a todos sus enemigos. Pero no todo el mundo opinaba de esta manera, ya que, durante el reinado de Jeroboán II, muchos comenzaron a preguntarse otra vez si este alto nivel de vida era compatible con la fe de la alianza de Israel. Algunos estudiosos concluyen que, como reacción contra todo esto, se escribió una nueva edición de la historia antigua de Israel, con los relatos transmitidos por las tribus del norte (a diferencia de la historia elaborada en tiempos de Salomón que se centraba en los relatos o memoria colectiva de Judá). Y creen que muchos de estos relatos, que enfatizan la obra de Moisés, pasaron más tarde a formar parte del Antiguo Testamento, especialmente en los libros de Génesis y Éxodo (los especialistas los denominan «E» por la constante aparición del nombre divino «El» o «Elohim», y para distinguirlo de la colección de Salomón conocida por «J», porque prefiere el término «Yahvé» [«Jahve» en alemán]). Sea o no cierta esta teoría, no cabe la

El libro de Amós *(continuación)*

amos políticos, sino porque Dios le había mostrado el estado podrido de la sociedad israelita, y él se sentía impelido a hacer algo para remediarlo (3, 3-8; 7, 10-17). Amós contempló un quebranto completo de la realidad y de la fe de la alianza, no sólo en Israel, sino también en las naciones más estrechamente asociadas, Siria, los filisteos, Tiro, Edom, Amón (1, 3-2, 5). Por supuesto, ninguna de estas naciones, excepto Judá, había formado parte jamás de la fe de la alianza, pero Amós las condenó a todas ellas, en el nombre de Dios, porque se habían negado a tratarse recíprocamente como personas, no habían actuado con gran crueldad, esclavizando a comunidades enteras, rompiendo tratados y ejerciendo una venganza inmisericorde sobre los estados vecinos. Todos estos actos serían hoy calificados de violaciones de los derechos humanos.

Todo esto no era más que el preludio del juicio de Dios a Israel. Israel no cometió quizás todas estas cosas, pero había roto la relación de alianza con su Dios en puntos fundamentales. Aunque el estado del norte

El profeta Amós, el más antiguo de aquellos profetas cuyas palabras están recogidas sistemáticamente en el Antiguo Testamento, fue un pastor. Su mensaje a Israel fue una advertencia de que el juicio de Dios vendría, a no ser que reinstauraran la justicia en su sociedad.

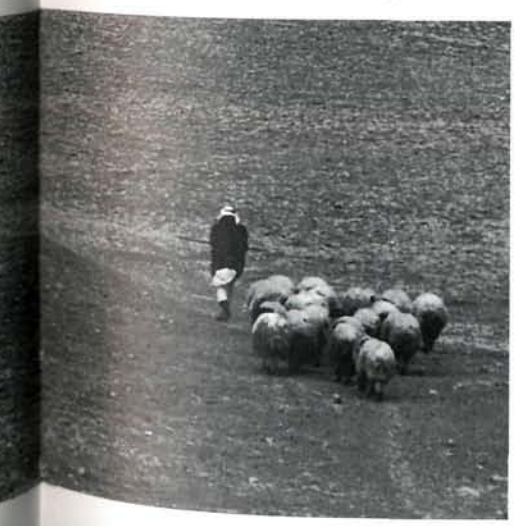
menor duda de que supuso una fuerte desaprobación del estilo de vida del Israel de aquellos años. Efectivamente, hacia finales del reinado de Jeroboán II, el profeta Amós pronunció sus sorprendentes oráculos en los que declaraba que la sociedad israelita estaba podrida hasta la médula. Muchos eran ricos y libres, pero otros estaban en la miseria y oprimidos (Amós 8, 4-6). Los grandes santuarios, como el de Betel, se encontraban abarrotados de devotos, pero siempre con ritos vacíos, y para gentes así, «el día del Señor», cuando llegara, no sería un día de triunfo, sino de condenación (Amós 5, 18-27).

Asiria en marcha

Poco tiempo después de la terrible predicción de Amós, ésta se convertiría en espantosa realidad. La desintegración moral que comenzó en el reinado de Jeroboán II condujo a la desintegración social y política en los años posteriores a su muerte, con una sucesión rápida de reyes débiles, de asesinatos y revueltas. Por aquel tiempo, el poder de Asiria se incrementaba de nuevo con la subida al trono de

---

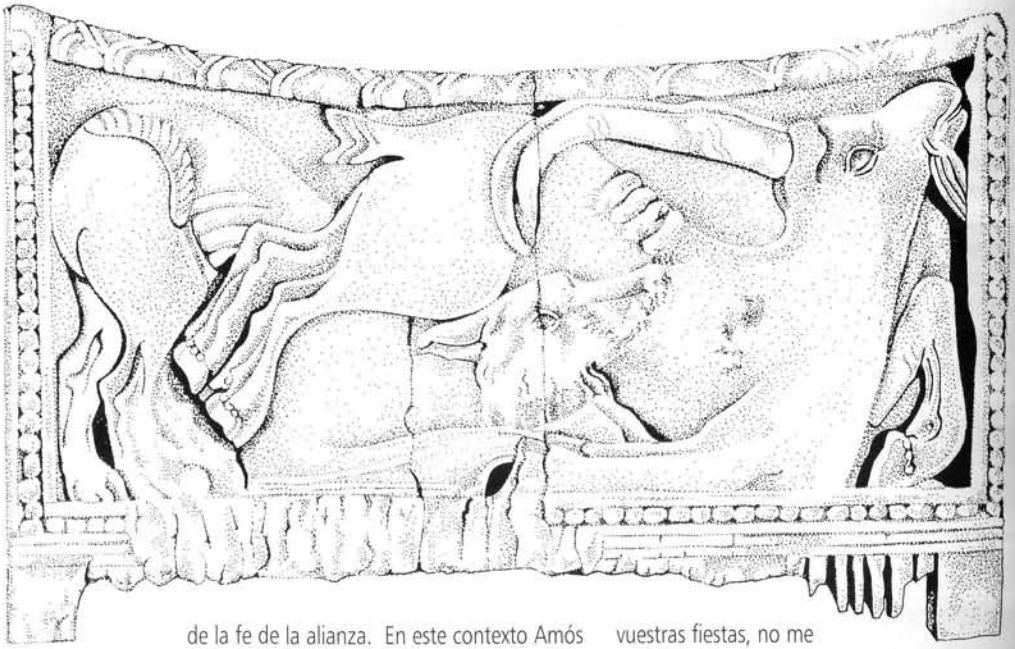
había sido fundado sobre la convicción de que todos los miembros de la comunidad tenían igual valor y dignidad, esto jamás fue una realidad social. Por el contrario, unos se enriquecían a costa de otros, y aumentaban sus riquezas a expensas del resto. Algunos se vendían como esclavos porque no podían pagar deudas insignificantes (2, 6-8), y los ricos se festejaban a sí mismos y nadaban en la abundancia, mientras otros carecían de una simple casa (3, 9-4, 1; 5, 10-13). Todas estas características son propias, como lo atestiguan los documentos antiguos, de las sociedades agrarias avanzadas, donde la elite económica acaba por hacerse con la mayor parte de la tierra —dejando pues a muchos sin acceso a la propiedad—, y donde se desarrolla una próspera clase burguesa que comercia tanto con las necesidades básicas de la vida como con bienes suntuarios. No está claro si esta estructura social llegó a impregnar toda la nación, pero sí existe constancia de que mientras en las zonas rurales la vida se mantuvo en forma más igualitaria, en los centros urbanos, donde residía el poder, el cuadro pintado por Amós encajaba plenamente con la realidad.



Juicio y esperanza

Paradójicamente, en medio de todo esto había un gran fervor religioso. Los santuarios estaban abarrotados de adoradores que realizaban sus observancias rituales como sumo cuidado. Procuraban por todos los medios no violar el día semanal de reposo, pero tan pronto como éste pasaba, volvían inmediatamente a los robos legalizados que se practicaban en todos los mercados. Esta falsa confianza religiosa encendió a Amós más que ninguna otra cosa. Los ricos creían que prosperaban porque eran muy religiosos, *pero si hubieran tenido ojos para ver*, se habrían percatado de que la riqueza les vino por haber despreciado las exigencias básicas

Tiglat Pileser III (745-727 a. C.), que desplegó una nueva política expansionista con la que esperaba evitar los fracasos de sus predecesores. En lugar de conformarse con cobrar tributos a las naciones derrotadas, incorporaba al imperio asirio los estados conquistados. Para evitar que se rebelaran, desplazaba a los elementos dirigentes de la población a otras partes del imperio y los sustituía con gentes de otros lugares. La primera mención de una invasión asiria de Israel aparece en el relato del reinado de Menajén (2 Reyes 15, 17-22), quien intentó mantener la monarquía dentro de su propia familia mediante el pago de un tributo a Tiglat Pileser, pero su hijo Pecajías reinó sólo dos años y fue destronado por una revuelta anti-asiria acaudillada por Pécaj, que consiguió formar con Rasín, rey de Siria, una nueva alianza contra los asirios. Ambos trataron de persuadir a Yotán, rey de Judá, para que se uniera a ellos. Este se negó, y cuando un nuevo rey subió al trono en Jerusalén, ellos declararon la guerra a Judá (Isaías 7, 1-17). Esta maniobra sembró el terror en las gentes de Jerusalén e hizo que apareciera en escena uno



El uso del marfil para decoración y mobiliario se convirtió en una característica típica de la rica y autocomplaciente sociedad de los últimos días de Israel (Reino del Norte).

de la fe de la alianza. En este contexto Amós declaró que no tenía interés alguno en estos ritos vacíos: «Marchad a Betel a pecar, en Guilgal pecad de firme: ofreced por la mañana vuestros sacrificios y en tres días vuestros diezmos, ofreced ázimos, pronunciad la acción de gracias, anunciad dones voluntarios, que eso es lo que os gusta, israelitas» (4, 4-5). Pero Dios tiene otros pensamientos: «Detesto y rehúso vuestras fiestas, no me aplacan vuestras reuniones litúrgicas; por muchos holocaustos y ofrendas que me traigáis, no los aceptaré ni miraré vuestras víctimas cebadas» (5, 21-22). No fueron éstas las cosas que caracterizaron la experiencia de Dios que Israel tuvo en el desierto. El vínculo de la alianza forjado en el Sinaí no se ocupaba del rito religioso, sino de la relación personal entre Dios y su pueblo;

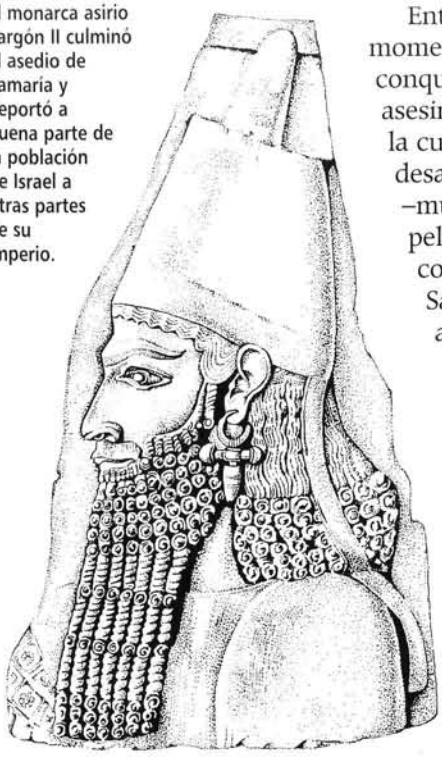
de los mayores profetas del Antiguo Testamento: Isaías, que hizo saber al nuevo rey, Acaz, que la amenaza a su seguridad no tendría consistencia, y que, antes de que el niño recién nacido Emmanuel pudiera ver la diferencia entre el bien y el mal, Siria e Israel verían su ocaso (Isaías 7, 10-25). Las predicciones de Isaías se cumplieron, pero Acaz no le dio crédito al profeta. Quizás fue entonces cuando, presa de la desesperación, ofreció a su hijo en sacrificio para intentar torcer el curso de los acontecimientos (2 Reyes 16, 3-4). Consiguió ciertamente que los asirios se pusieran de su parte, y en respuesta a su llamada, ellos atacaron Damasco, mataron a Rasín y deportaron a su población (2 Reyes 16, 5-9). Pero fue una maniobra desdichada, ya que, al obrar de esta manera, Acaz había sacrificado su propia independencia. Fue a Damasco a pagar tributo y rendir homenaje a Tiglat Pileser y se trajo de allí el plano de un altar que fue erigido en Jerusalén como señal de sumisión al imperio asirio y a sus dioses (2 Reyes 16, 10-18). Como Isaías había advertido, era una medida políticamente miope pedir ayuda a los asirios.

El libro de Amó (continuación)

una relación de amor y de preocupación que debería haber creado una nueva sociedad caracterizada por esas mismas cualidades. Por eso Amós exigía en nombre de Dios: «Retirad de mi presencia el barullo de los cantos, no quiero oír la música de la cítara; que fluya como agua el derecho y la justicia como arroyo perenne» (5, 23-24).

Amós no esperó ser escuchado, ya que la verdadera desgracia consistía en que el culto en Betel y en Guilgal no era, en modo alguno, el culto al Dios de la alianza de Israel, sino la veneración de los dioses y diosas cananeos, con una concepción bien diferente de la sociedad (2, 7-8; 5, 26-27; 8, 14). Este tipo de sincretismo ha quedado atestiguado en una serie de pinturas de unas vasijas de almacenaje pertenecientes a este mismo período y encontradas en Kuntilet Ajrud (norte del monte Sinaí), y en una inscripción que recoge una bendición pronunciada en nombre «de Yahvé y su Aserá». Para Amós, Israel había ido demasiado lejos. Sus jefes eran incapaces de ver la diferencia entre la verdad y la mentira. Pero todo ello tendría un final, y pronto. Así como Dios había intervenido antes en la historia de Israel, volvería a intervenir de nuevo, e Israel sería destruido por completo, sus gentes exiliadas y sus ciudades devastadas (5, 1-9. 10). La prosperidad de los días de Jeroboán culminaría en «el día del Señor», que, en lugar de un día de gran bendición, lo sería de juicio y de desesperación (5, 18-20).

El último párrafo de Amós (9, 11-15) proyecta un ligero rayo de esperanza, y precisamente por eso algunos estudiosos opinan que fue añadido con posterioridad por el editor del libro para suavizar el pesimismo del mensaje del profeta. Pero eso no invalida realmente lo que dice. Amós sabía que la nación se dirigía hacia un gran desastre, y también que Dios controla los acontecimientos: «Mirad, daré órdenes de *zarandear a Israel entre las naciones como se* zarandea una criba sin que caiga un grano a tierra» (9, 9). Por eso, un poco de misericordia y de amor se encontrará siempre incluso en el juicio, porque el Dios de Amós fue el único que rescató a su pueblo y le demostró su amor insuperable de tantas maneras distintas a lo largo de su historia. Era inevitable, por consiguiente, que, aunque el presente apareciera oscuro, más allá de las nubes tormentosas de la ira de Dios, Amós pudiera vislumbrar débilmente el rayo transparente de su amor.



El monarca asirio Sargón II culminó el asedio de Samaría y deportó a buena parte de la población de Israel a otras partes de su imperio.

Entre tanto, en Israel la situación se deterioraba por momentos. La posición de Pécaj se debilitó, los asirios conquistaron otra parte de su territorio, y él fue asesinado por Oseas (2 Reyes 15, 30), quien cayó en la cuenta de que el reino estaba en grave peligro de desaparecer por completo. Entonces se sometió –muy a su pesar– a los asirios, pero cuando pasó el peligro inmediato, comenzó a instigar de nuevo contra ellos. Creyó llegada su oportunidad cuando Salmanasar V sustituyó a Tiglat Pileser III, lo que aprovechó para pedir ayuda al rey de Egipto (2 Reyes 17, 1-4). Pero Egipto era incapaz de prestársela, y cuando Salmanasar desplazó sus ejércitos contra Israel, nadie pudo detenerlos. Samaría cayó tras dos años de asedio (2 Re. 17, 5-6.) y, en sus anales, Sargón II (sucesor de Salmanasar) cuenta que deportó a 27.290 personas de Israel y las sustituyó con otras traídas de diferentes partes de su imperio. Un oficial asirio fue nombrado gobernador del país, e Israel dejó de existir como reino.

Los asirios

El imperio asirio tenía su centro en el norte de Mesopotamia, principalmente en torno a las ciudades de Nínive, Asur y Calaj. Las gentes de esta zona habían ejercido gran influencia en esa región desde hacía mucho tiempo, y podemos documentar su existencia mucho antes de que los israelitas aparecieran como nación. Pero hasta los primeros días de la monarquía hebrea, los asirios no comenzaron a interesarse por las tierras que quedaban al oeste de su país.

Tiglat Pileser I (1115-1077 a. C.) fue el primer rey que intentó desplazarse hacia el oeste, pero no elaboró suficientemente su estrategia, y aunque consiguió llegar hasta el norte de Siria, fue incapaz de establecer allí una base sólida de poder. Durante algunos siglos posteriores, los asirios se preocuparon por implantar una estructura administrativa firme a la que pudieran incorporar fácilmente los territorios conquistados. Desarrollaron también un ejército bien entrenado y altamente disciplinado, dispuesto a desplazarse a donde fuera necesario. Su descripción en Isaías 5, 26-29 refleja claramente la impresión que estas tropas causaban en quienes las veían: «Miradlo llegar veloz y ligero. No hay cansancio, no hay tropiezo, no se acuesta, no se duerme, no se desciñe el cinturón de los lomos, no se desata la correa de las sandalias. Sus saetas están aguzadas y todos los arcos tensos; las pezuñas de sus caballos son pedernal, y las ruedas, torbellinos. Su rugido es de león, como los cachorros, gruñe y atrapa la presa, la retiene, y nadie se la arranca».

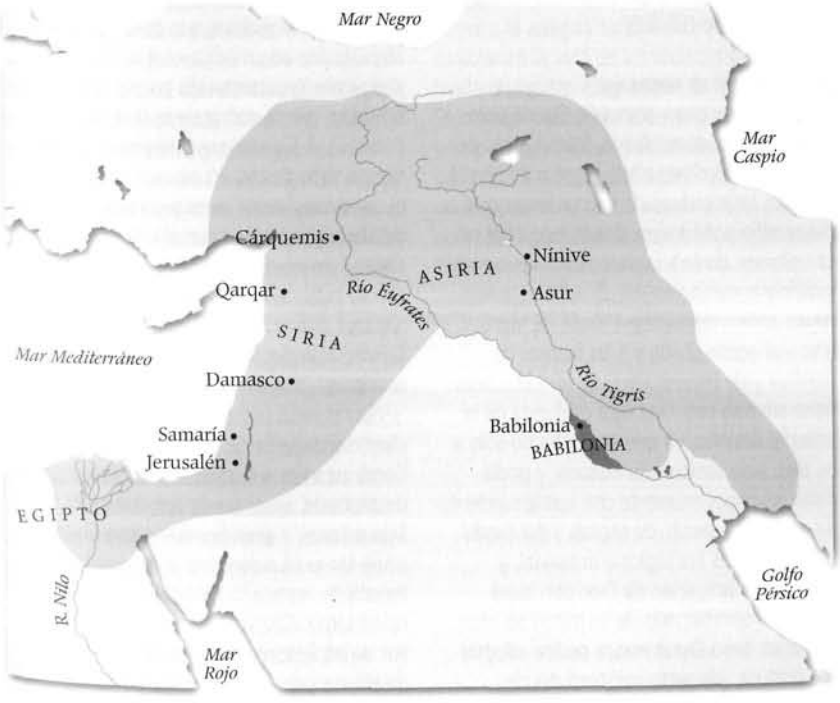
Asurnasirpal II (883-859 a. C.) confirmó como capital asiria a Calaj y estableció un firme control sobre los territorios mesopotamios, lo que dio a su hijo Salmanasar III (858-824 a. C.) la oportunidad de extender su imperio hacia el oeste. Este fue el emperador a cuyas fuerzas se enfrentaron Ajab y sus aliados sinos en la batalla de Qarqar en el año 853 a. C. Pero deberían pasar casi otros 100 años hasta que

Tiglat Pileser III (745-727 a. C.), el emperador más vigoroso de todos ellos, ascendiera al trono. Tiglat Pileser fue aclamado como rey de Babilonia también en el sur de Mesopotamia y fue un experto estratega militar. Comprendió que la clave para la extensión imperial era el establecimiento de una política claramente definida para anexionarse otros estados:

- En primer lugar, intentó hacer tratados con otros gobernantes, persuadiéndoles a reconocer su soberanía a cambio de determinados y limitados privilegios.
- El mínimo intento de revuelta de tales vasallos sería tratado como en tiempos anteriores: generalmente con la invasión directa, a la que seguiría el despojo de una parte del territorio y la instalación de un nuevo rey para gobernar sobre lo que había quedado, de acuerdo con las normas asirias.
- Cualquier otra revuelta que se produjera con posterioridad traería consigo la pérdida total de la independencia del estado, que pasaría a convertirse en una provincia asiria, y sus jefes nativos serían deportados a otras partes del imperio.

Y esto es lo que sucedió, en sucesivas escalas, en el caso de Israel, aunque no siempre se procedía de este modo, ya que ni Judá ni las ciudades-estado filisteas fueron tratadas precisamente así.

Tiglat Pileser III representó el cenit del poder asirio. Algunos de sus sucesores tuvieron también intenciones expansionistas. De hecho, Asaradón (681-669 a. C.) llegó a anexionarse Egipto, pero, al final de su reinado, el poder imperial de Asiria se había extinguido. El reinado de su sucesor, Asurbanipal (669-627 a. C.), fue testigo de la fundación de una notable biblioteca de textos cuneiformes en Nínive, pero también de una guerra civil que se extendió por Babilonia y de revueltas en otras partes del imperio. Al final de este reinado, el imperio había comenzado a desintegrarse y su ocaso era ya inevitable.



El imperio asirio

Oseas y la caída de Samaría

La indecisión y el oportunismo de algunos de los últimos reyes de Israel están reflejados en el libro de Oseas, que comenzó su labor de profeta después de Amós, pero probablemente antes de que finalizara el reinado de Jeroboán II, y continuó su trabajo hasta después de que los asirios tomaron Samaría. Los desórdenes y las revueltas constantes de la gente contra sus reyes están descritas con viveza en ese libro: «Todos abrasan como horno y devoran a sus gobernantes. Todos sus reyes van cayendo sin que ni uno me invoque» (7, 7). Israel pensaba que podría arreglárselas sin Dios, y por eso «es ingenua paloma atolondrada: piden ayuda a Egipto, acuden a Asiria; en cuanto acudan, echaré sobre ellos mi red y los abatiré como a pájaros, los atraparé en cuanto escuche la bandada» (7, 11-12). Y a pesar de la condena que pendía sobre él, Israel parecía no darse cuenta de lo que estaba ocurriendo: «Efraín se mezcla con los pueblos. Efraín es hogaza sin volver. Extranjeros le han comido su fuerza, y él sin enterarse; ya tiene los cabellos entrecanos, y él sin enterarse» (7, 8-9).

El hombre y su mensaje

Sabemos muy poco acerca de Oseas, pero posiblemente, como Amós, formó parte de las incipientes clases altas, y que a diferencia de otros se preocupó de las consecuencias del cambio económico. Desde luego fue un campesino: alude a la experiencia de la niebla y del rocío matinales (13, 3), a la fragancia de los cedros del Líbano (14, 6), al trigo, al vino y al aceite (2, 8), y a las labores de siembra y de recolección (10, 11-13). Oseas tiene además una nostalgia profunda de la vida del desierto, ya que él amaba no sólo a su país, sino también su historia, y podía mirar retrospectivamente con apasionamiento los relatos de Jacob, de Moisés y del éxodo (11-13). Amós era lógico e imparcial, y entendió la actuación de Dios con Israel como un ejemplo más de su trato con otras naciones; pero Oseas nunca podría adoptar esa postura, apegado como estaba de manera demasiado profunda a su patria. Amaba a su país, amaba a sus gentes, y estaba seguro de que Dios los amaba también.

La vida personal de Oseas y su mensaje forman un tupido tejido, comenzando por su matrimonio con una mujer llamada Gomer. Algunos intérpretes opinan que esta mujer era una prostituta del templo, a la que Oseas quiso ganar para su interpretación de la relación de Dios con su pueblo, aunque parece más posible que se tratara de su mujer cuya promiscuidad sexual le pilló desprevenido. De cualquier manera, Oseas y Gomer tienen tres hijos. A cada uno de ellos se le da un nombre simbólico que encierra un mensaje relacionado con la suerte de la nación. Al primero se le llama «Yezrael», como recuerdo de que Dios vengaría allí la masacre de Jehú. Al segundo se le llama «Incompadecido», para significar que Israel había ido más allá del amor y del perdón de Dios. Al tercero se le da el nombre de «No-pueblo-mío». Después, Gomer abandona a Oseas para vivir con otro hombre (1, 2-2, 5). En el siguiente suceso relatado de la vida de Oseas, éste va a la plaza del mercado y ve a una prostituta esclava, que puede ser liberada por una módica cantidad de dinero; y se siente tan conmovido por su promesa de fidelidad, que la compra y se la lleva a vivir con él (3, 1-5). Algunos intérpretes opinan que se trata de otra mujer que nada tiene que ver con Gomer, pero si comparamos los detalles de la historia con el mensaje que Oseas comunica acerca de la relación de Dios con su pueblo Israel, tiene más sentido suponer que esta prostituta es, de hecho, Gomer, abandonada, presumiblemente por esta causa, por el hombre con quien vivía.

Su tragedia personal fue ciertamente la clave del mensaje de Oseas a su pueblo. Como su amor a Gomer fue rechazado y despreciado, igual suerte corrió el amor de Dios a Israel. Y si un hombre como Oseas se sintió tan profundamente apesadumbrado cuando su esposa lo abandonó, ¿cuánto más no se sentirá Dios por la infidelidad de Israel? Por su implicación personal, Oseas fue capaz de ver, con mayor profundidad que Amós la

naturaleza de la maldad de Israel. Amós denunció los grandes males públicos de su pueblo, pero Oseas vio tras ellos la quiebra moral en los hogares de todo el país, y comprendió que todo ello provenía, en último término, de la infidelidad al Dios de la alianza.

Dios e Israel

El pueblo de Israel pensaba que podía obtener prosperidad y buenas cosechas observando los ritos tradicionales de la fertilidad del culto a Baal. Pero desde el punto de vista de Oseas, estos ritos implicaban exactamente la misma permisividad sexual que había arruinado la vida familiar de Oseas. Al igual que Gomer, Israel decía: «Me voy con mis amantes, que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi vino y mi aceite» (2, 7). Ésta, decía Oseas, era la manera típicamente cananea de pensar: rendir culto a Baal a fin de obtener contraprestaciones de él, igual que las prostitutas, que hacen el amor por dinero. Pero, de hecho, Oseas sabía que era el Dios de Israel el que suministraba todas estas cosas: «No comprendía que era yo quien le daba el trigo, el vino y el aceite, y oro y plata en abundancia. Con ello se hacía un ídolo» (2, 8). No es éste el tipo de devoción religiosa que Israel debe practicar. Debe amar a Dios por lo que él es y en agradecimiento por lo que ha hecho. Por eso Oseas recuerda una y otra vez lo que Dios había hecho por Israel, su pueblo. En ocasiones, utiliza la descripción de su relación con Gomer. Otras veces habla de Dios como del padre de su pueblo: «Cuanto más les llamaba, más se alejaban de mí. Ofrecían sacrificios a los baales y quemaban ofrendas a los ídolos. Yo enseñé a andar a Efraín y lo llevé en mis brazos, y ellos sin darse cuenta de que yo los cuidaba. Con correas de amor los atraía, con cuerdas de cariño. Fui para ellos como quien levanta el yugo de la cerviz; me inclinaba y les daba de comer» (11, 2-4).

Amós ofreció escasos signos de esperanza en su mensaje. Para él, «el día del Señor» era casi enteramente un día de castigo. Pero Oseas habla de que Dios convertirá el «valle de la desgracia» en «paso de la esperanza» (2, 15). Dios ama todavía a su pueblo, y, a su debido tiempo, Israel se volverá a él: «Ella me responderá... como en su juventud, como cuando salió de Egipto. Aquel día, me llamarás esposo mío, ya no me llamarás ídolo mío» (2, 15-16). Indudablemente, Gomer sufrió las consecuencias de su acción, y lo mismo le sucederá a Israel: «Samaría pagará la culpa de rebelarse contra su Dios: los pasarán a cuchillo, estrellarán a las criaturas, abrirán en canal a las preñadas» (13, 16). Pero Dios nunca rechazará definitivamente a Israel, menos aún que Oseas a su propia esposa: « ¿Cómo podré dejarte, Efraín; entregarte a ti, Israel? ¿Cómo dejarte como a Admá; tratarte como a Seboín? Me da un vuelco el corazón, se me revuelven todas las entrañas» (11, 8).

Como contrapartida, Dios buscaba el compromiso sin reservas de su pueblo. A diferencia de Baal, él no estaba interesado primeramente en los ritos religiosos. Al contrario, buscaba una relación personal entre su pueblo y él: «Porque yo quiero lealtad, no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos» (6, 6). Era imprescindible volver a la antigua simplicidad que caracterizó la vida de los esclavos que habían huido de Egipto. Ellos sabían lo mucho que Dios había hecho por ellos, y, por su fidelidad y amor, creyeron que podían confiarse por completo a su cuidado. Israel había recorrido un largo camino desde aquellos días, y el amor de Dios había permanecido inalterado. Este mensaje iría adquiriendo importancia creciente para los escritores bíblicos a medida que el tiempo fuera avanzando.

Datación de los relatos del Antiguo Testamento

A primera vista, quizá parezca sencillo poner fecha a los acontecimientos relatados en el Antiguo Testamento. Existen, ciertamente, bastantes listas de progenitores y de descendientes de personas notables, así como una datación comparativa complicada en bastantes puntos de la narración. Pero es extraordinariamente difícil integrar todo este material en un sistema cronológico consistente. Hay numerosos e importantes problemas:

- Algunas de las primeras traducciones del Antiguo Testamento ofrecen cifras diferentes en bastantes puntos. La Biblia Hebrea no siempre coincide con la versión griega (Setenta).
- No conocemos del todo la base sobre la que se levanta el sistema de datación del Antiguo Testamento. Por ejemplo, éste refiere generalmente un número de años que abarcan el reinado de un rey concreto, pero estos años ¿incluyen el año que fue proclamado rey, o «el primer año» de un reinado es el primer año completo después de subir al trono? La falta de certeza sobre este punto puede llevar a diferencias considerables en la datación, incluso dentro de un período breve de tiempo.
- En los primeros libros del Antiguo Testamento se atribuye con frecuencia a algunas personas una vida sorprendentemente prolongada, que asciende incluso a centenares de años. Existen afirmaciones igualmente llamativas en la Mesopotamia antigua, pero no sabemos con exactitud cómo conciliar estos datos con nuestro calendario. Parece probable que tales cálculos se basaban en un año de menor duración que el nuestro de doce meses, pero, a falta de conocimientos seguros, pocas conclusiones podemos sacar de todo esto.
- Bastantes estudiosos tienen la impresión de que los números ofrecidos en el Antiguo Testamento están estilizados, o que tal vez son, incluso, simbólicos. Por ejemplo, todo el esquema cronológico del Antiguo Testamento hebreo parece estar pensado para dar una preeminencia especial a los cuatro acontecimientos más importantes de la historia de Israel: el éxodo, la construcción del templo de Salomón, el final del exilio de Babilonia y la reconsagración macabea del templo. Encontramos también el uso frecuente del número cuarenta, que quizás sugiere una representatividad especial, tal vez un tiempo largo o una generación (aunque literalmente una generación sería mucho más corta). Esta cifra aparece con frecuencia en los relatos de los jueces, pero si sumamos todas las indicaciones de tiempo, tenemos un excedente de trescientos años. Sin embargo, sabemos, por otra parte, que el tiempo transcurrido entre Moisés y Samuel no pudo ser superior a la mitad de esa duración.

Se dan por tanto muchas incertidumbres al tratar de asignar fechas precisas a los sucesos recogidos en el Antiguo Testamento. Sin embargo, del tiempo de los grandes imperios fundados por los asirios y los babilonios tenemos relatos detallados escritos por sus propios cronistas, en los que mencionan con frecuencia a personas y acontecimientos descritos también en los libros de la Biblia Hebrea. Y los relatos asirios y babilonios pueden ser datados fácilmente en términos absolutos, lo que significa que es posible elaborar una estructura cronológica general para el Antiguo Testamento utilizando estos otros materiales y combinándolos con los métodos de datación encontrados en la historia bíblica. Naturalmente, algunos estudiosos tienen sus propios juicios sobre estos temas tan complejos, pero las fechas apuntadas en este libro son reconocidas generalmente como correctas, con un margen de variación de diez años más o menos para los relatos más tempranos del Antiguo Testamento, mientras que las fechas dadas para acontecimientos y personas durante los períodos asirio y babilonio (y posteriores) son mucho más precisas.

6 Judá y Jerusalén

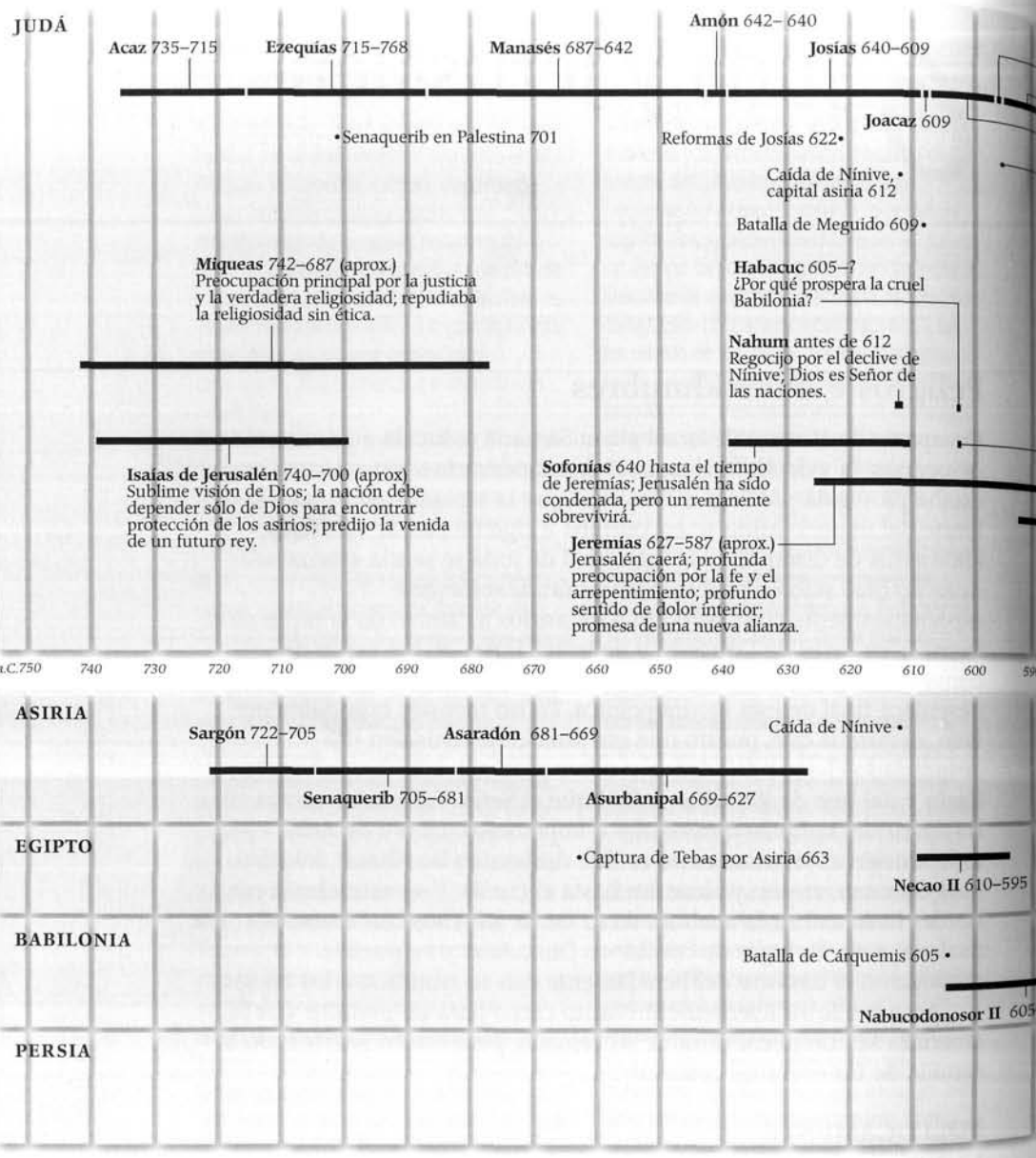
Peligros e incertidumbres

Desaparecido el reino de Israel y con Samaría reducida a un montón de cenizas, la vida en Judá cambió dramáticamente. Jerusalén ya no estaba protegida por la gran distancia que la separaba de Asiria. El límite del imperio asirio se encontraba a algo menos de veintidós kilómetros de distancia, y la seguridad de Judá se sentía amenazada. Acaz no hizo sino empeorar la situación, al someterse espontáneamente como súbdito a los asirios a cambio de la protección frente a los reyes de Damasco y de Israel. Isaías no fue capaz de convencerle para evitarlo, pues no tenía la menor duda acerca del desenlace final de esta locura política. En un mensaje especialmente vivo, declaraba que, puesto que ese pueblo de Jerusalén «ha despreciado el agua de Siloé, que corre mansa, por la arrogancia de Rasín y del hijo de Romelías, sabed que el Señor hará subir contra ellos las aguas del Eufrates torrenciales e impetuosas: (el rey de Asiria con todo su ejército) remontan las orillas, desbordan las riberas, invaden Judá, rebosan, crecen y alcanzan hasta el cuello. Y se extenderán sus bordes hasta cubrir la anchura de tu tierra, ¡oh Dios con nosotros!» (Isaías 8, 6-8). En lugar de confiar en Dios, Acaz y su pueblo provocaron el desastre deliberadamente con su sumisión a los asirios.

Acaz fue lo suficientemente cauto como para no permitir que la amenaza se cumpliera durante su reinado, pero estaba sembrando la semilla de un eventual colapso.

POLÍTICAMENTE

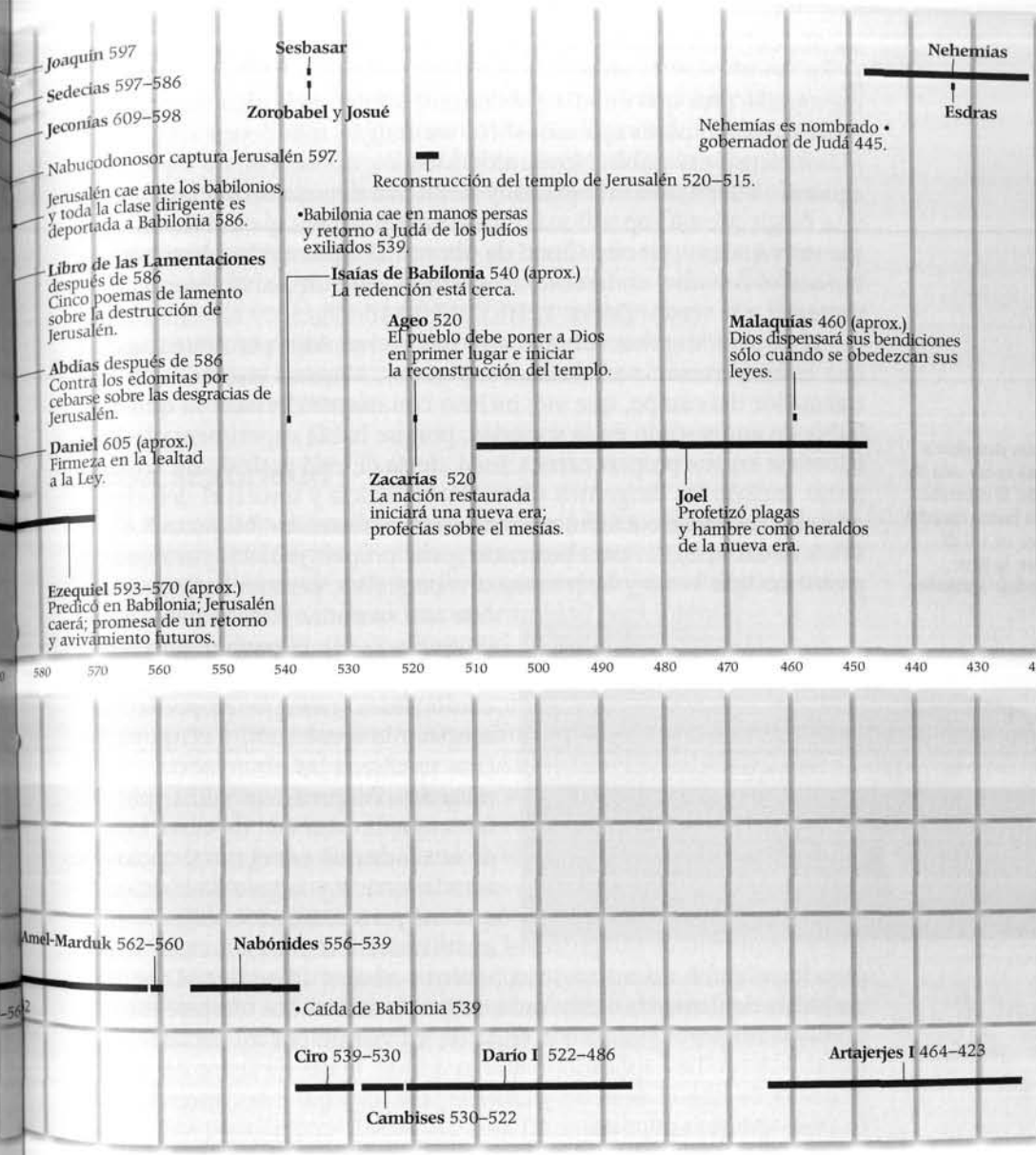
La sumisión de Acaz a la autoridad de los asirios fue una torpeza política, y además tuvo repercusiones sociales inmediatas y serias para su pueblo. Los tiempos dorados de Ozías habían pasado para siempre. Se había perdido gran parte del territorio judío, lo que trajo consigo un grave drenaje en los ingresos regios. Esto era de por sí lo suficientemente grave como para conducir a una recesión económica importante en tiempos de Acaz. Pero sus problemas se agravaron, dado el número considerable de refugiados procedentes del reino de Israel. Acaz se vio obligado a ampliar Jerusalén, a construir nuevas casas y defensas para dar alojamiento a estas gentes. Tal vez era inevitable que



éstas se sintieran tentadas a actuar de manera egoísta sin tener en cuenta para nada las amplias consecuencias sociales y morales.

RELIGIOSAMENTE

Acaz fomentaba todo esto. No sólo promovió oficialmente el culto de los dioses asirios, incluso en el templo mismo, sino que permitió otras muchas formas de la religión cananea. La llegada de los refugiados del norte añadió más presión a la tendencia hacia una diversidad sincretista, y todo ello junto significaba que el mensaje característico



de la fe propia de Israel corría de nuevo el peligro de perderse. Todo esto preocupó profundamente a Isaías, consciente de que el ocaso político y social del reino del norte se debió a no prestar la suficiente atención a las exigencias de la ley del monte Sinaí. Y advertía que la situación estaba repitiéndose en Judá. La actividad religiosa era frenética, pero no se veía por ninguna parte su impacto en la vida cotidiana. Los mensajes de este período de Isaías se asemejan notablemente a las advertencias espantosas hechas por Amós: «Oíd la palabra del Señor... ¿Qué me importa el número de vuestros

sacrificios?, dice el Señor. Estoy harto de holocaustos de carneros, de grasa de cebones; la sangre de novillos, corderos y machos cabríos no me agrada. ¿Por qué entráis a visitarme? ¿Quién pide algo de vuestras manos cuando pisáis mis atrios? No me traigáis más dones vacíos, más incienso execrable. Novilunios, sábados, asambleas, no los aguanto. Vuestras solemnidades y fiestas las detesto; se me han vuelto una carga que no soporto más... Lavaos, purificaos, apartad de mi vista vuestras malas acciones. Cesad de obrar mal, aprended a obrar bien; buscad el derecho, enderezad al oprimido, defended al huérfano, proteged a la viuda» (Isaías 1, 10-11.13-14.16-17).

El profeta Miqueas subrayó este mismo mensaje, pero mientras que Isaías pertenecía a las clases superiores, Miqueas era un trabajador del campo, que vio, incluso con mayor claridad, lo que había de equivocado en la sociedad, porque había experimentado la injusticia en sus propias carnes. Judá, decía él, está podrido de arriba abajo. Incluso los dirigentes «detestáis la justicia y torcéis el derecho; edificáis con sangre a Sión, a Jerusalén con crímenes» (Miqueas 3, 9-10). Se las arreglan para persuadir a sus propios profetas para que prometan que «vino y licor manarán» para ellos, pero mensajes como éste son «mentira y embustes» (Miqueas 2, 11). El pueblo tenía sus criterios morales y religiosos confundidos: creía que se podía asegurar la aprobación y el apoyo de Dios mediante las observancias religiosas. Miqueas, sin embargo, sabía que la base real de la sociedad de la alianza no era el ritual vacío, sino la justicia y la igualdad: «¿Con qué me presentaré al Señor, inclinándome al Dios del cielo? ¿Me presentaré con holocaustos, con becerros añojos? ¿Aceptará el Señor un millar de carneros o diez mil arroyos de aceite? ¿Le ofreceré mi primogénito por mi culpa o el fruto de mi vientre por mi pecado? Hombre, ya te he explicado lo que está bien, lo que el Señor desea de ti: que defiendas el derecho y ames la lealtad, y que seas humilde con tu Dios» (Miqueas 6, 6-8).

Isaías describió a Judá como viña de Dios. Él esperaba una buena cosecha, pero en vez de uvas, la viña produjo agrazones.

Como Amós antes que él, Miqueas vio qué pocas esperanzas podía tener un pueblo que había distorsionado así su concepto de Dios: «Retuércete como parturienta, expulsa, Sión, porque ahora saldrás de la ciudad para vivir en descampado; irás a Babilonia y de allí te sacarán, te rescatará el Señor de manos enemigas... Pues por vuestra culpa Sión será un campo arado, Jerusalén será una ruina, el monte del templo un cerro de breñas» (Miqueas 4, 10; 3, 12).

En ocasiones, incluso Isaías sintió lo mismo. En una descripción dramática presenta a Judá y a Jerusalén como viña de Dios, una viña de la que espera mucho, pero, lejos de colmar sus esperanzas, no

recibe de ella sino uvas agraces. En consecuencia, la viña tiene que ser destruida: «Pues ahora os diré a vosotros lo que voy a hacer con mi viña: quitar su valla para que sirva de pasto, derruir su cerca para que la pisoteen» (Isaías 5, 5). Acaz no estaba dispuesto a prestar oídos a mensajes como éste. Creyó que había asegurado ya la prosperidad para su pueblo, pero, en realidad, no había hecho sino socavar los fundamentos de la sociedad. En lugar de confiar en Dios, se sintió aterrorizado por los asirios e insistió en confiar en su propio juicio político. Judá había perdido su independencia en beneficio de Asiria, e Isaías no podía ver esperanza alguna mientras Acaz fuera rey. En consecuencia, se retiró de la vida pública, y hasta después de la muerte del rey se limitó a transmitir su enseñanza a un reducido grupo de amigos personales.

Falsa seguridad

A Acaz le sucedió su hijo Ezequías. Cuando éste subió al poder, el emperador asirio Sargón II estaba preocupado por otros problemas en el este y en el norte de su imperio, lo que supuso para Palestina un respiro de libertad, e incluso una oportunidad para intentar convertirla en una ventaja política real. El poder de Egipto se incrementó también por entonces, y las ciudades-estado filisteas se coaligaron con él para quitarse de encima, de una vez por todas, la dominación asiria. Intentaron, naturalmente, lograr el apoyo de Judá. Al poco tiempo de haber sido entronizado Ezequías, los embajadores filisteos vinieron a Jerusalén a buscar su ayuda, pero Isaías les advirtió que el poder de Asiria no estaba quebrantado ni mucho menos: «Gime, puerta; grita, ciudad. Tiembla Filistea entera porque viene una humareda desde el norte en columnas apretadas» (Isaías 14, 31). Impertérritos, los egipcios continuaron intentando convencer a Ezequías para que se uniera a ellos, e Isaías repitió su mensaje. En una anticipación dramática de lo que les acontecería a los rebeldes, el profeta se quitó todas sus ropas y se paseó desnudo por las calles de Jerusalén. Esto, dijo, es «signo y presagio contra Egipto y Cus: así el rey de Asiria conducirá a los cautivos de Egipto y a los deportados de Cus, jóvenes y viejos, descalzos y desnudos, con las nalgas al aire, vergüenza para Egipto» (Isaías 20, 3-4). Ezequías tuvo más sentido común que su padre, escuchó con atención las advertencias de Isaías, y obró en consecuencia. Al poco tiempo, el ejército asirio dejó sentir todo su poder contra los filisteos y los egipcios, que fueron incapaces de defenderse y dejaron sola a Judá; su poder se eclipsó tal como había predicho Isaías.

Reforma en Jerusalén

Ezequías quería seguir haciendo sus pinitos para lograr la libertad. Sabía que debía moverse con cautela. Por eso comenzó por reformar las prácticas religiosas de su pueblo (2 Reyes 18, 1-8). Tanto Isaías

(Parte superior de la página opuesta) El rey Ezequías se vio amenazado constantemente por el ejército asirio. Como preludio a su preparación para un posible asedio, excavó un túnel para traer agua desde fuera de Jerusalén a la piscina de Siloé en el interior de la ciudad. Este suministro constante de agua mantuvo a la ciudad en óptimas condiciones cuando se produjo la invasión del ejército de Senaquerib.

como Miqueas se habían lamentado de que el culto a su propio Dios Yahvé se estaba mezclando con el culto a otros dioses. Algunos de éstos eran los baales locales cananeos que habían ocasionado tal catástrofe en el reino septentrional de Israel, pero Acaz había levantado en Jerusalén, además, un altar a los dioses asirios como señal de su fidelidad política. Se ha dado cierto grado de discusión acerca de los verdaderos motivos de Acaz, puesto que por regla general los asirios no lo exigían como signo de sometimiento, de modo que bien pudo ser tomado como una señal de apertura de Judá a la cultura de la región. Por ello, Ezequías se dio cuenta de que si lograba quitárselos de encima, complacería a fanáticos religiosos como Isaías, y al mismo tiempo mostraría su empeño en lograr su independencia de Asiria y reafirmar la cultura propiamente judía. Numerosos rasgos de la reforma de Ezequías indican la clara intención política escondida tras ella:

■ Purificó el templo de Jerusalén de toda la parafernalia del culto extranjero e intentó también cerrar lugares legítimos de culto diseminados por el país, para que el templo de Jerusalén llegara a ser el único lugar de culto a Dios. De hecho, este templo había sido siempre el santuario nacional de Judá, si bien cuando Salomón lo construyó, se convirtió también en símbolo fehaciente del poder del rey. Ezequías cayó en la cuenta de que si lograba persuadir a su pueblo para que rindiera culto sólo en este templo, ello reforzaría la fidelidad del pueblo a él y a sus sucesores.

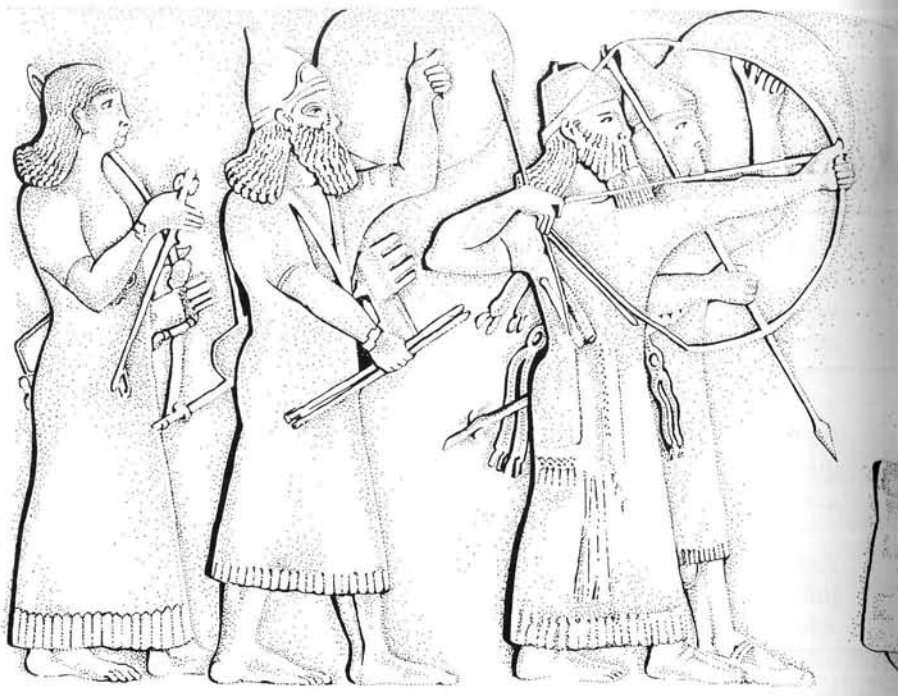
(Derecha) El rey Ezequías procuró restablecer el templo de Jerusalén como único centro de culto en Judá, con vistas a robustecer los lazos entre el rey y los fieles. Además, invitó a Jerusalén a los israelitas del antiguo reino del norte. Sabía que esto le indispondría con Asiria, y por ello mejoró y amplió las defensas de Jerusalén en previsión de posibles represalias.

■ Ezequías no se limitó a invitar sólo a su pueblo a que diera culto en Jerusalén, sino que envió también un mensaje a los establecidos en el reino septentrional de Israel (2 Crónicas 31, 1-12). Este reino era ahora parte del imperio asirio, y, por consiguiente, no tenía lazos oficiales con la fe nacional de Israel. Ezequías sabía que muchos de sus habitantes descendían de las antiguas tribus israelitas, y que si lograba convencerles para que vinieran al sur y dieran culto en Jerusalén, socavaría el poder asirio en su entorno. Por ello, hizo grandes esfuerzos para ligar su reino con la memoria corporativa del antiguo reino del norte, incluso dando a su hijo el nombre de Manasés, nombre original de una de las diez tribus del norte.

■ Al tiempo que renovaba el culto religioso, Ezequías llevó a cabo también preparativos militares para detener la inevitable reacción violenta de los asirios. Construyó nuevas defensas en Jerusalén y en otras muchas ciudades (2 Crónicas 32, 5; Isaías 22, 9-11), reorganizó el ejército, edificó ciudades-almacén y racionalizó su

servicio civil (2 Crónicas 32, 5-6. 27-29). En Jerusalén construyó el túnel de Siloé para asegurar que la ciudad tuviera agua abundante en caso de asedio (2 Reyes 20, 20; 2 Crónicas 32, 30; Isaías 22, 9-11). Ezequías estaba determinado a crear todas las condiciones necesarias para, tan pronto se le presentara la oportunidad adecuada, lograr una independencia real y duradera de los asirios.

Su oportunidad se presentó con la muerte de Sargón II. Inmediatamente después, el rey de Babilonia y el nuevo rey de Egipto enviaron un mensaje a Ezequías pidiéndole que les ayudara a vencer a Asiria. Isaías le advirtió que no lo hiciera, pero sus advertencias cayeron en saco roto (Isaías 30, 1-7; 31, 1-3). El único gobernante en Palestina que se opuso a este plan fue el rey filisteo de Ecrón, pero Ezequías hizo callar pronto a los que se oponían, y para ello organizó una especie de revuelta entre sus propios oficiales. El rey asirio Senaquerib describe cómo «los oficiales, los políticos y la gente de Ecrón derrocaron a Padi, su rey, lo encadenaron ...y lo entregaron a Ezequías el judío». Parece que después todas las ciudades-estado filisteas entraron a formar parte de esta nueva alianza antiasiria.

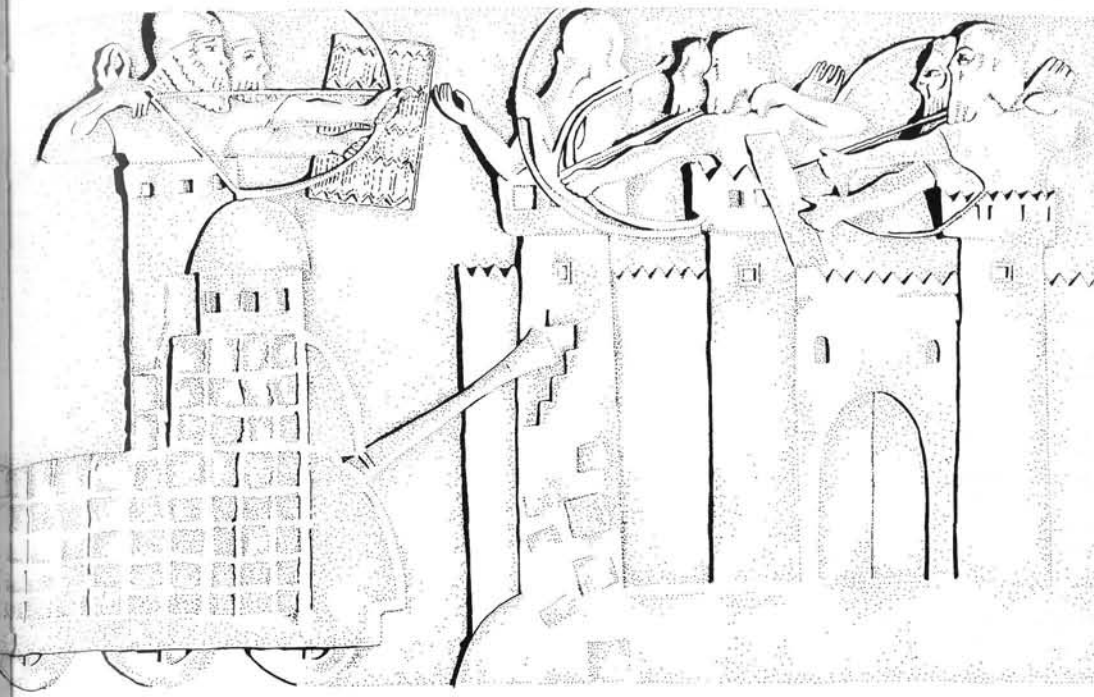


(Imagen inferior) El prisma de Senaquerib, un documento asirio inscrito en piedra, describe el asedio de Jerusalén visto por los invasores. Senaquerib habla de que encerró a Ezequías en Jerusalén «como a un pájaro en una jaula».

Los asirios se acercan

Y ocurrió lo inevitable. El rey asirio Senaquerib no podía permitir este tipo de revuelta, ni siquiera en un extremo de su imperio. Marchó hacia el sur, a través de Palestina, y pronto Egipto y los filisteos sucumbieron. Fue entonces contra Judá, poniendo en práctica la misma táctica que había utilizado su antecesor Salmanasar contra el reino septentrional de Israel: primero debilitaría la posición de Ezequías quitándole gran parte de su territorio. En lugar de hacer a las ciudades y aldeas de Judá parte de su propio imperio, las entregó a diversos reyes filisteos. Pero el resultado fue el mismo: Ezequías no tenía a quién acudir en busca de ayuda. Entonces Senaquerib se encaminó a Jerusalén. En su relato describe vívidamente cómo encerró a Ezequías en su propia capital «como a un pájaro en su jaula». Ezequías se percató de que no existía posibilidad alguna de escapar y que lo mejor que podía hacer era intentar salvar la ciudad pagando un tributo cuantioso a Senaquerib. El rey asirio estaba predispuesto a aceptarlo, y Ezequías envió grandes cantidades de oro y plata a la ciudad de Laquis, donde Senaquerib acampaba con su ejército.

No está claro del todo lo que sucedió después. El Antiguo Testamento continúa con la narración de un asedio a la ciudad de Jerusalén, que terminó en completo



En este relieve del palacio de Asurbanipal II en Calaj, se represent la irresistible fuerz del poder militar asirio lanzada contra una ciudad amurallada.

fracaso (2 Reyes 18, 17-19, 37). Al parecer, el ejército asirio acampó en gran número fuera de la ciudad, con la esperanza de que el pueblo depusiera a Ezequías y se viera así libre de tener que soportar un duro asedio. Y entonces, precisamente cuando la caída de la ciudad parecía inminente, el ejército asirio se retiró de pronto, después de que bastantes de sus soldados murieran de forma misteriosa. Las inscripciones asirias contienen un informe detallado de las actividades de Senaquerib en Judá, pero no menciona este acontecimiento; lo que no resulta demasiado sorprendente, ya que las crónicas oficiales ignoraban con frecuencia las derrotas. La mayoría de los expertos en temas bíblicos opinan que el relato del Antiguo Testamento es auténtico, si bien discrepan sobre cuándo ocurrió lo narrado. Algunos opinan que esto debió de haber formado parte de una campaña de Senaquerib en el año 701 a. C., pero resulta altamente improbable que sitiara Jerusalén inmediatamente después de recibir el pago de un tributo tan grande. Otros han señalado que la historia menciona al «rey Tarjaca de Cus (Sudán)». Un rey de este nombre gobernó en Egipto aproximadamente desde el año 689 a. C., y, por consiguiente, es posible que este incidente tuviera lugar más tarde, quizás como resultado de otro intento de independización de Ezequías. Pero por otro lado, las fuentes asirias no nos informan de una segunda expedición de Senaquerib a Palestina.

La última irrupción de Asiria

Sabemos comparativamente poco de lo que pasó en Judá en los años

que siguen a la invasión de Senaquerib. Éste fue asesinado, y le sucedió Asaradón, que sería uno de los gobernantes más poderosos de Asiria (2 Reyes 19, 37; Isaías 37, 37-38). Antes de morir, dividió su imperio entre sus dos hijos: Asurbanipal (669-627 a. C.) reinó en Nínive, y Samas-Sum-Ukin en Babilonia. Durante este período, Asiria alcanzó quizás su mayor ambición. Asurbanipal consiguió por fin aplastar a Egipto, y se apoderó de su capital, Tebas. Asiria dominaba ahora la totalidad del creciente fértil, incluyendo la superpotencia rival de Egipto. Pero Asurbanipal no era principalmente un gran guerrero, ni tenía necesidad de serlo. Sus predecesores habían asentado ya el imperio sobre un fundamento sólido. Dirigió en cambio su atención al enriquecimiento cultural de Asiria, y su palacio de Nínive se convirtió en un gran centro de la literatura y de las artes plásticas. Sus artistas produjeron algunas de las mayores obras del mundo antiguo, y sus escribas reunieron una biblioteca sorprendente de literatura. No sólo catalogaron los acontecimientos de la historia reciente con gran precisión, sino que compilaron las tradiciones antiguas de Mesopotamia, que se remontan al amanecer mismo de la civilización. Los métodos de escritura quizá nos parezcan primitivos en nuestros días, pero ellos utilizaban el material que tenían a mano, el fango del río: primero hacían con el fango bloques convencionales y después escribían en ellos con una vara de cuña afilada mientras el fango estaba blando. Cuando la escritura finalizaba, se solidificaban los bloques exponiéndolos al calor del sol. Los libros eran por ello voluminosos, pero resultaban también virtualmente indestructibles, pues incluso en nuestros días es posible aún juntar los trozos de los bloques de fango rotos a lo largo de los siglos. Gracias a esta biblioteca de Nínive, tenemos un conocimiento bastante detallado de las civilizaciones antiguas de la zona y de sus tradiciones nacionales.

Habría poco que decir sobre la vida en Jerusalén y Judá en un tiempo como éste. El sucesor de Ezequías, Manasés, carecía de espacio para tensar la situación con una política nacionalista. No constituía desafío alguno para el poder de Asiria, pues estaba sometido por completo a él. Los relatos asirios mencionan a Manasés sólo como fuente de materiales de construcción y de tropas, y confirman que continuó pagando regularmente el impuesto o tributo. La Biblia Hebrea no hace referencia directa al poder asirio durante el largo reinado de Manasés, pero pone de manifiesto con mucha claridad la realidad del mismo en su descripción de los sucesos del templo de Jerusalén (2 Reyes 21, 1-18). Una vez más, se descuidó la fe nacional propia de Judá y se fomentó toda clase de ceremonias paganas, incluido el culto a las estrellas. Al igual que Acaz, Manasés se vio obligado a expresar su sometimiento a los asirios dando culto a sus dioses, pero en esta ocasión tomó las medidas pertinentes para que no se produjeran protestas de personas como Isaías: los que estaban en desacuerdo con su política fueron condenados a muerte (2 Reyes 21, 16). Por todo esto, los editores de la historia deuteronomista lo

consideraron como el peor de todos los reyes; y su hijo Amón continuó la misma desafortunada política (2 Reyes 21, 19-26).

Reforma y renovación

Pero se presentó una oportunidad inesperada para el cambio. Las cosas comenzaron a moverse repentinamente en la periferia del imperio asirio. Los egipcios reconquistaron su independencia. El reino de Lidia en el noroeste y los medos en el este comenzaron a hostigar a los asirios. Por aquel mismo tiempo, hordas de soldados asiáticos, bien entrenados para la lucha cuerpo a cuerpo (escitas), lo arrasaron todo desde el norte, lo que provocó una convulsión en el imperio. De hecho, su estabilidad interna había sido sacudida ya por la lucha sin tregua entre Asurbanipal y su hermano. Y a los pocos años de la muerte de Asurbanipal, los asirios combatieron contra los babilonios y medos para poder sobrevivir.

Como en ocasiones anteriores, el debilitamiento del poder asirio llevó a un renacimiento de las esperanzas nacionales en Judá, que ahora se centraron sobre el hijo de Amón, Josías, que se convirtió en rey de Judá siendo todavía un niño (2 Reyes 22, 1-2). Cuando reinó, se propuso como objetivo prioritario reconquistar la independencia de su país. Los problemas de Asiria se agravaban, y el rey pensó que se le brindaba una oportunidad especial para restaurar el reino emulando, de alguna manera, la gloria de los días de David y Salomón. No le fue fácil conseguirlo, pero tuvo éxitos considerables en las maniobras emprendidas para ampliar su territorio. Los hallazgos arqueológicos demuestran que llegó a controlar por el norte hasta Galilea, que su influencia se extendió por el este hasta Galaad, más allá de la orilla oriental del río Jordán, y que ejerció también algún poder sobre los estados filisteos en el oeste. Y todo ello se consolidó al menos con dos matrimonios. Acompañó a esta extensión territorial una profunda reforma religiosa. Era natural, si se tiene presente que el gobierno asirio unió inseparablemente la religión y la política. Tanto Acaz como Manasés demostraron su fidelidad a Asiria adorando a los dioses asirios en Jerusalén. La iniciativa de independencia protagonizada por Ezequías tuvo como punto de arranque el alejamiento de la parafernalia de la religión asiria. Y Josías tenía que hacer lo mismo. De hecho, éste tuvo muchísimo más éxito que Ezequías. Logró, incluso, hacer desaparecer los símbolos de la dominación asiria en los territorios del antiguo reino del norte de Israel. El santuario levantado en Betel por Jeroboán I fue destruido juntamente con muchos santuarios locales y sus sacerdotes.

Pero el punto central de la reforma de Josías fue el descubrimiento de un libro olvidado desde hacía tiempo en el templo de Jerusalén, si bien este libro no fue la causa de la reforma, ya que salió a la luz cuando los obreros realizaban obras de limpieza en el templo. Una vez descubierto, jugó un papel importante en el curso de los acontecimientos posteriores (2 Reyes 22, 3-20). Los relatos del Antiguo

Testamento no llegan a identificar de manera directa este libro, pero parece que dominaban en él tres ideas principales:

- Israel es un único pueblo y, por consiguiente, la división política entre Judá e Israel carece de sentido.
- El núcleo central de la fe de Israel tiene que ser la creencia en un solo Dios.
- Al único Dios de Israel hay que adorarlo en un único lugar.

Un libro perdido

Hasta aquel momento, la reforma de Josías había tenido como objetivo principal, probablemente, el desembarazarse de los objetos asirios y no tanto el promover el culto a Yahvé, Dios de Israel. Pero este libro le dio un impulso nuevo y positivo. En tiempos de crisis política y de incertidumbre, la gente, también en nuestros días, tiende a echar una mirada retrospectiva a las costumbres antiguas. Y en tiempos de Josías, muchas naciones en el mundo antiguo comenzaron, por las mismas razones, a ver con ojos nuevos su propia herencia nacional. Por eso, cuando se descubrió ese libro antiguo en Jerusalén, se le trató con una reverencia especial. De hecho, este libro favoreció también directamente a Josías, ya que sus ideas principales parecían respaldar, desde la religión, la maniobra política que el rey trataba de llevar a cabo: quería restaurar el control de Judá sobre el antiguo territorio de la totalidad del Israel unido. Se liberaba de los dioses asirios y necesitaba asegurar su posición personal insistiendo en que la fidelidad religiosa del pueblo tenía que darse a su propio templo regio en Jerusalén.

No cabe la menor duda de que este libro era el libro veterotestamentario del Deuteronomio. Algunos expertos han afirmado que no era un libro antiguo, sino que Josías se las había arreglado para que fuera escrito entonces, precisamente por los motivos ya mencionados. Pero esto es bastante improbable. No se trata de algo intrínsecamente imposible que el templo tuviera guardado semejante documento, ya que en la antigüedad los templos archivaban gran cantidad de documentos nacionales. Además, si el Deuteronomio hubiera sido escrito en tiempos de Josías, tendría que haber reflejado su situación peculiar de manera mucho más clara. En concreto, habría identificado el lugar donde Dios debía ser venerado con el templo de Jerusalén, pero, de hecho, el Deuteronomio no hace esto. Y, en todo caso, Josías no fue el primer rey de Judá que intentó robustecer su posición mediante esa estratagema: ya la había intentado Ezequías con anterioridad.

El Deuteronomio no apoya, de suyo, el centralismo del culto en Jerusalén, y concretamente tiene estrechos vínculos con la visión dinámica de la monarquía que se siguió más conscientemente en el reino septentrional de Israel. Por este motivo, bastantes estudiosos creen que «un santuario» mencionado en el Deuteronomio no se refiere a Jerusalén, sino al lugar donde había sido guardada el arca de

la alianza durante los primeros tiempos de la sedentarización de Israel en el país (Deuteronomio 12, 5). La totalidad del libro subraya claramente la lección que presentaron vigorosamente algunos profetas del norte como Amós y Oseas: que la prosperidad de la nación sólo estaría asegurada si estaban dispuestos a volver a las normas antiguas y reconocían las exigencias de justicia e igualdad tan importantes en la alianza pactada en el monte Sinaí. Algo que el pueblo de Judá había olvidado, pues ponía más énfasis en las promesas hechas a David y a sus sucesores, y en lugar de preguntar qué había hecho para merecer el castigo que se le infligía por medio de Asiria, se engañaba a sí mismo con la creencia de que Jerusalén era la ciudad elegida de Dios, Sión, y que, en consecuencia, nada podía ocurrirle, pues era inexpugnable y continuaría siéndolo eternamente. Incluso Isaías había compartido este punto de vista. Aunque consideraba la mano férrea de Asiria como el agente del castigo de Dios, no podía admitir que los días de Judá hubieran terminado (Isaías 1, 10-20; 2, 6-21; 5, 26-30; 9, 1-7; 11, 1-16; 14, 1-2). Pero ahora, cuando Josías y su pueblo leen este libro antiguo, pueden ver claramente que, si no cambian sus pautas de comportamiento, Judá y su pueblo están acabados. Por eso, en una solemne ceremonia evocadora de los acontecimientos del monte Sinaí, Judá promete una vez más su fidelidad a unos ideales, largo tiempo olvidados, de su antigua fe (2 Reyes 23, 1-3).

Los babilonios

Mientras esto sucedía en Judá, los asirios luchaban desesperadamente para aferrarse a los restos deshilachados de su pasado gran imperio. Los babilonios eran más poderosos que nunca, y pronto se apoderaron de todas las principales ciudades asirias. Los derrotados asirios trataron de restablecerse en Jarán, pero también fueron expulsados de allí enseguida. Unos trece años después de la reforma de Josías en Judá, los asirios hicieron un último esfuerzo para reconquistar su ciudad. En esta ocasión, los egipcios, sus antiguos enemigos, vinieron en su ayuda. Necao II, rey de Egipto, había advertido que su rival verdadero no era ya el rey de Asiria, sino Nabopolasar, rey de Babilonia. Judá no tenía razón alguna para verse implicado en esto, pero, por algún motivo inexplicable, Josías decidió intentar detener a los egipcios para que no llegaran a reunirse con el ejército asirio sitiado. Fue incapaz de lograrlo, murió en el intento, en Meguido. El profundo desconcierto que su muerte sembró en la nación es todavía patente en el poema fúnebre que todavía se recitaba en la liturgia cultual siglos después (2 Crónicas 35, 25). Por cierto, hay evidencias de que fue por ese tiempo cuando se inició la redacción de los libros de los reyes, como tributo a los logros de Josías: mientras que Josías es el único rey que pasa el examen de fidelidad a Yahvé, el resto de los reyes es juzgado por su fracaso en alcanzar los mismos logros que Josías.

En el terreno político, Judá cayó bajo la dominación egipcia durante algún tiempo, pero nada podía ya detener el avance de los babilonios. Cuatro años antes del ocaso final de Asiria, su ejército se enfrentó a los egipcios en Cárquemis y los derrotó. Entonces, Joaquín, rey de Judá, colocado en el trono por los egipcios, se vio obligado a jurar fidelidad al babilonio Nabucodonosor (2 Reyes 24, 1). Pero, como sus predecesores, buscaba constantemente la oportunidad propicia para reconquistar su independencia. Cuando Babilonia fue derrotada por Egipto, unos cuatro años después,

Tres profetas

Tres de los libros más breves del Antiguo Testamento parece que tuvieron su origen durante los reinados de Josías y de Joaquín: los de Sofonías, Nahún y Habacuc. En realidad, nada sabemos acerca de los profetas cuyos mensajes contienen, pero todos ellos tuvieron una preocupación común: la manera en la que estaba utilizando Dios a naciones como Asiria y Babilonia para castigar a Judá y alentar al pueblo a ser leal a su fe.

Sofonías

Se le identifica como descendiente de Ezequías (1, 1) y probablemente proclamaba su mensaje en los primeros días del reinado de Josías. Judá y Jerusalén, declara él, van a la ruina por el culto a los dioses cananeos, a Baal y a las divinidades astrales de los asirios (1, 4-6). Pero Sofonías no censura a Josías por ello, sino a sus funcionarios de la corte (1, 8-9), lo que parece dar a entender que Josías es aún muy niño y que sus grandes reformas religiosas son todavía mero futuro. Probablemente, y por este motivo, parece ser que Sofonías proclama su mensaje entre los años 640 y 622 a. C., fecha que encaja perfectamente en el tema del poema que cierra el libro (3,14-20). Efectivamente, el poema es un himno de acción de gracias por haber sido librados Jerusalén y Judá de algún enemigo concreto, quizá de los escitas, que por aquellas fechas avanzan al sur, hacia Egipto. Pero ese júbilo con que se cierra el libro no se ve reflejado en el resto de los mensajes del profeta. Sofonías advierte a su pueblo contra una falsa confianza en la seguridad de Jerusalén basándose en las promesas hechas por Dios a David. El «día del Señor» es inminente, y no será un día de regocijo para el pueblo de Judá, como tampoco lo había sido para el de Samaría (1, 7-18). Experimentará la cólera de Dios al igual que otras naciones. Incluso Asiria, a la que Dios había utilizado para castigar a su propio pueblo, será destruida a causa de su orgullo y autosatisfacción (2, 13-15). Igual que Isaías, Sofonías ve que Dios castigará a su pueblo, pero que continuará mostrando todavía su amor hacia él. Aunque Jerusalén sea condenada, «sobrevivirá un pueblo humilde y pobre» (3, 12) y las promesas de Dios se cumplirán a través de él.

Nahún

Este libro pertenece a un período más próximo al final del reinado de Josías, inmediatamente antes o inmediatamente después de la caída de la capital asiria, Nínive, en el 612 a. C. Nahún ve que, aunque Asiria ha sido el instrumento de Dios para castigar a su pueblo, los asirios se han sobrepasado y serán igualmente castigados. El ocaso de Nínive (capítulos 2-3) se describe con un lenguaje tan vivo que algunos estudiosos afirman que el profeta debió ser testigo presencial de la escena, aunque otros opinan que este realismo aparente es una descripción puramente imaginaria, si bien notablemente precisa, de la caída de la ciudad, y que fue escrita probablemente antes de que los babilonios dieran el ataque definitivo. En cualquier caso, el propósito del libro es convencer de que Dios, y no los asirios, es el señor de la historia, que puede utilizar a las naciones para sus propios objetivos, pero que él es el único que la controla. Evidentemente, éste era un tema importante para el pueblo de Judá, que había sufrido tanto a manos de los asirios. Por la forma poética del libro y por su contenido

decidió aprovechar esta oportunidad, pero se equivocó al enjuiciar la situación. El babilonio Nabucodonosor avanzó victorioso a través de toda Palestina, conquistó Jerusalén con su ejército, y decidió sustituir a Joaquín por otro rey de su confianza. De hecho, no tuvo necesidad de ello, ya que Joaquín murió durante el asedio, sucediéndole su hijo Jeconías. Este comprendió que la resistencia era inútil y se rindió a Nabucodonosor. Los babilonios, sin embargo, no se fiaron de él, y lo deportaron exiliado a Babilonia, junto con otros muchos ciudadanos dirigentes y gran cantidad de tesoros del palacio y del templo.

dramático, algunos han afirmado que los mensajes de Nahún fueron reunidos de esta forma para utilizarlos en el culto del templo de Jerusalén para celebrar la caída de Nínive y recordar a sus adoradores el gran poder de Dios.

Habacuc

Este libro también se enfrenta con el mismo problema, pero desde una perspectiva más reflexiva. Habacuc vivió un poco más tarde que Nahún, en el reinado de Joaquín. En las fechas en que comunica su mensaje, Egipto es derrotado en la batalla de Cárquemis (605 a. C.), y Habacuc tiene entonces la oportunidad de reflexionar sobre el estilo babilonio de gobierno. No le impresiona lo que ve. Las cosas en Judá están bastante mal, y la sociedad se desmorona en la anarquía social y política (1, 2-4). Dios está utilizando de verdad a las superpotencias, como Babilonia, para disciplinar a su pueblo. Pero ¿acaso los babilonios son mejores? El invasor caldeo «los saca a todos con el anzuelo, los apresa en la red, los reúne en el copo, y luego ríe satisfecho; ofrece sacrificios al anzuelo, incienso a la red, porque le dieron rica presa, comida sustanciosa» (1, 15-16). Por este motivo, se pregunta Habacuc cómo puede Dios tolerar esta maldad inhumana, mientras se comporta de manera tan dura con el mal menor que se da en Jerusalén.

Y encuentra la respuesta en la convicción de que los babilonios también serán castigados por Dios. Al igual que Nahún, llega al convencimiento de que Dios tiene las riendas de la historia. Y aunque utilice incluso a naciones perversas para cumplir sus designios, jamás les permitirá que se salgan ellas con la suya: «¡Ay del que construye con sangre la ciudad y asienta la capital en el crimen! El Señor de los ejércitos ha decidido que trabajen los pueblos para el fuego y las naciones se fatiguen en balde, cuando toda la tierra se llene del conocimiento de la gloria del Señor, como las aguas colman el mar. Bebe tú también y enseña el prepucio, hártate de baldones y no de honores, que te pasa la copa la diestra del Señor y tu ignominia superará a tu honor» (2, 12-14, 16). Por supuesto, Habacuc es consciente de que esa respuesta al problema del mal en el mundo no es útil de inmediato a los que están sufriendo. Por eso incluye también algunos consejos prácticos para su pueblo: «Aquel cuya alma no es recta, se enorgullece; mas el justo por su fe vivirá» (2, 4). Se debate el significado de estas palabras, si bien es casi seguro que debemos traducir el hebreo de manera que se apunte claramente a la fidelidad de Dios, como la que su pueblo experimentó por vez primera en los acontecimientos del éxodo, y repetida muchas veces desde entonces. En estas palabras, tanto Pablo como Lutero encontraron el núcleo del cristianismo, e indudablemente el compromiso del que ellos hablaron es esencialmente una respuesta humana a la fidelidad de Dios. Esta confianza en Dios la expresó elocuentemente Habacuc en los versos que cierran su libro, y era absolutamente necesaria para los días oscuros que iban a sobrevenir a Judá: «Aunque la higuera no florezca, ni en las vides haya fruto; aunque falte el producto del olivo, y los campos no den sus cosechas, y las ovejas sean quitadas de la majada, y no haya vacas en los corrales; Con todo, yo me alegraré en el Señor, y me gozaré en el Dios de mi salvación. El Señor es mi fortaleza, el cual hace mis pies como de ciervas, y en mis alturas me hace andar» (3, 17-19).

Jeremías y la caída de Jerusalén

Antes incluso de la reforma de Josías en el año 622 a. C., otro joven profeta llamado Jeremías había comenzado ya su predicación. Pertenecía a una familia de sacerdotes de Anatot, aldea situada a unos seis kilómetros al nordeste de Jerusalén. Como los otros profetas, él estaba convencido de que Dios le había hablado y entregado un mensaje para su pueblo. Debía ser «un profeta para las naciones», que comunicara la voluntad de Dios en medio de la gran agitación internacional (1, 5). La situación reinante se prestaba en verdad a la aparición de una persona con esas características, ya que en el año de su llamada, el 627 a. C., el poder de los asirios se eclipsaba y la independencia para Judá volvía a presentarse como una posibilidad real. Pero Jeremías no podía compartir el optimismo nacional. Veía que muchas cosas estaban mal. Habían ignorado la ley de la alianza de Dios y tendrían que pagar el precio de su desobediencia. Un día, vio un almendro en flor. El término hebreo utilizado para almendro es sinónimo de otro término hebreo que significa «vigilar»; y Jeremías vio en este árbol como una señal de que Dios vigilaba a su pueblo, buscando el momento oportuno para ejecutar su sentencia de destrucción (1, 11-12). Cuando vio un puchero de agua hirviendo voleado por el viento del norte, entendió que también esto contenía un mensaje. La cólera de Dios estaba a punto de hervir contra Judá: «Desde el norte se derramará la desgracia sobre todos los habitantes del país. Voy a reclutar a todas las tribus del norte, oráculo del Señor: vendrá y pondrá cada uno su trono frente a las puertas de Jerusalén, en torno a sus murallas y frente a los poblados de Judá. Entablaré pleito con ellos por todas sus maldades: porque me abandonaron, quemaron incienso a dioses extranjeros y se postraron ante las obras de sus manos» (1, 13-16).

Falsa confianza

Pronto la situación comenzó a cambiar con las reformas religiosas instituidas por Josías. Y con toda probabilidad, Jeremías estuvo a favor de la reforma. Deseaba desembarazarse sin duda de las influencias religiosas extranjeras, y tal vez alguno de sus mensajes fue pronunciado para apoyar a Josías, pero irritó a sus familiares en Anatot, quienes decidieron darle muerte (11, 18-23). Se comprende su reacción, si Jeremías apoyaba la decisión de Josías de cerrar todos los santuarios, excepto el templo de Jerusalén, ya que, como sacerdotes, podían quizá perder su empleo. Jeremías se dio cuenta enseguida de que la reforma de Josías no iba a tener un efecto duradero en la vida cotidiana de su pueblo. En tiempos de Joaquín las cosas estaban tan mal como siempre, pero él opinaba también que el énfasis que Josías puso sobre el templo de Jerusalén había socavado, de hecho, la fe subrayada en el antiguo libro encontrado allí. En efecto, en lugar de hacer frente a sus responsabilidades según la ley de la alianza, su pueblo puso una

confianza patética y equivocada en sus instituciones religiosas. Llegó a creer que mientras practicara todos los ritos religiosos en el templo, Dios lo libraría de sus enemigos y todo le iría bien.

Al final, los acontecimientos demostraron que Jeremías tenía razón, pero a corto plazo se encontró desprestigiado y abatido. El pueblo se negaba a escuchar sus mensajes, y él mismo se sentía confundido porque dichos mensajes no se traducían en hechos. En lugar de la condenación que Jeremías había predicado, Judá disfrutaba por entonces de un período de gran prosperidad. Con Josías, su territorio se había agrandado, y el dinero corría abundante empleado en grandes proyectos de nuevas construcciones. En tales circunstancias, no era probable que se tomara en serio a profetas como Jeremías. Cuando Nínive fue destruida en el 612 a. C., su mensaje quedó totalmente desacreditado.

El fin se acerca

Pero el decorado cambió enseguida. Tres años más tarde, moría Josías y Egipto se apoderaba de todo el territorio de Judá. La prosperidad que habían vivido anteriormente se atribuía a que los ritos se habían ejecutado correctamente en el templo de Jerusalén. Pero entonces, ¿dónde estaba la equivocación ahora? ¿Por qué Dios no había salvado a su pueblo, aparentemente fiel, del poder de Egipto? El mensaje de Jeremías no parecía tan irreal, y cuando con Joaquín las reformas de Josías desaparecieron prácticamente, la situación reinante parecía el escenario de desastres que Jeremías había descrito con trazos tan vivos. Incluso Joaquín mismo lo vio, e hizo un esfuerzo por quitarse de encima a adversarios como Jeremías. Al menos un profeta, Urías, fue asesinado (26, 20-23) y Jeremías fue llevado a los tribunales (26, 7-24), escapó de la muerte, continuó sus mensajes de condenación y destrucción, y fue golpeado y detenido en el calabozo durante una noche (20, 1-2). Pero esto no le detuvo. Dios le había hablado y él no podía negarse a comunicar el mensaje: «Yo me dije: "No me acordaré de él, no hablaré más en su nombre". Pero lo sentía dentro como fuego ardiente encerrado en los huesos; hacía esfuerzos por contenerlo y no podía» (20, 9). Se le prohibió comunicar sus mensajes públicamente en el templo. Se retiró por ello de la vida pública durante el resto del reinado de Joaquín, y publicó sus mensajes por otro medio. Durante este tiempo, consiguió que su amigo Baruc consignara los mensajes por escrito, y luego los llevara y los leyera por las calles. Bajo el reinado de Joaquín, los mensajes de Jeremías dejaron de ser declaraciones de desastre general para convertirse en predicciones concretas del final inminente de Jerusalén, y en especial de la destrucción de su templo. Jeremías estaba completamente seguro de que la creencia en que Dios se mantenía ligado a la protección de su propio templo y de la ciudad era falsa.

Pero Jeremías no sólo tuvo que hacer frente al desafío de sus enemigos, sino también al propio mensaje que Dios le había

comunicado. Si éste era auténtico, ¿por qué no lo aceptaba ni uno siquiera? Después de todo, Jeremías no se había cerrado a la llamada de Dios, aunque quiso hacerlo. Se había acarreado el descrédito y el ridículo, y se había visto envuelto en numerosos litigios (15, 10-21). Había renunciado a los goces ordinarios de un hogar y una familia para ser vocero de Dios, y tenía la sensación de que este Dios le había dejado en la estacada (20, 7-18). Debería aprender todavía algunas lecciones bien duras. Las páginas más admirables de su libro describen esta especie de examen de conciencia. El más franco de todos los profetas, en medio de una profunda crisis vital, estaba aprendiendo otra nueva lección espiritual, y esta búsqueda personal e itinerario de fe han quedado grabados en las páginas más bellas y sublimes de la Biblia entera, las cuales han sido de gran inspiración para todos los que se hayan en un camino de búsqueda espiritual.

La población de Jerusalén fue deportada a Babilonia en etapas sucesivas. En una primera deportación fueron llevados sólo los dirigentes, en los días del rey Joaquín, mientras Sedecías era colocado en el trono como un gobernante-títere. La ciudad fue machacada por completo después de la rebelión, y Jeremías describe este tiempo como un cesto de higos en el que los buenos representaban a los que estaban ya en el exilio, y los malos a los dirigentes que permanecían aún en el país.

Días sombríos en Jerusalén

Cuando Nabucodonosor conquistó Jerusalén en el año 597 a. C., puso en el trono a un nuevo rey, llamado Sedecías, pero la situación no experimentó cambio alguno. En lugar de aprender la lección, el pueblo de Jerusalén concluyó que era favorecido especialmente por Dios al no haber sido llevado al exilio. El profeta Jeremías no estaba de acuerdo con esa manera de pensar; sabía que lo sucedido era un justo castigo por la maldad del pueblo y que vendrían cosas peores. Habló de los dos cestos de higos: uno de ellos contenía higos buenos, y el otro estaba lleno de higos podridos. Los buenos, dijo Jeremías, son los exiliados a Babilonia; los podridos, los que permanecían en su tierra, que correrían la misma suerte de los higos que eran demasiado malos para ser comidos (Jeremías 24).

Sedecías no sabía qué camino tomar. Jeremías le dijo que lo único sensato era aceptar el dominio babilonio. El rey estaba dispuesto a escucharle, pero era un hombre pusilánime. Cuando los egipcios trataron de persuadirle a que formara parte de una rebelión contra Babilonia, muchos profetas le aconsejaron que se uniera a ellos, pero Jeremías no cambió de opinión y apareció con un yugo de madera sobre sus hombros a modo de premonición de lo que le ocurriría a la nación (Jeremías 27). En el templo se le enfrentó un profeta llamado Jananías, que predicó contra el mensaje de Jeremías y que, para probar su punto de vista, rompió el yugo que Jeremías llevaba. Éste sabía que se trataba de un mensaje falso, y sustituyó inmediatamente el yugo de madera por otro de hierro (Jeremías 28). El tiempo demostraría que el mensaje de Jeremías era el verdadero. El ejército babilonio avanzó para aplastar la rebelión encabezada por Egipto, y Judá fue aniquilado. Tras un asedio de dieciocho meses, Jerusalén cayó en manos de

Nabucodonosor. Sedecías intentó huir, pero fue apresado. Su familia fue asesinada ante su presencia; luego le sacaron los ojos y lo llevaron a Babilonia con la mayoría de la clase dirigente del país. Babilonia se aseguró bien la victoria, destruyó sistemáticamente todos los principales edificios de Jerusalén, incluido el templo, y nombró gobernador de Judá a un oficial de palacio, llamado Godolías. Nunca más habría rey en Jerusalén (2 Reyes 25, 1-26).

Las terribles predicciones de Jeremías se habían cumplido. El templo había desaparecido. El profeta creía, sin embargo, que las promesas de Dios no se podían echar abajo tan fácilmente. Como Habacuc, Jeremías sabía que podía confiar en que Dios mantendría su palabra y que habría un futuro para el pueblo de Judá. Cuando Jerusalén estaba siendo atacada, Jeremías adquirió un pedazo de tierra en su aldea nativa. Con este gesto quería expresar su confianza en el futuro (32, 1-15). Esta acción estuvo a punto de costarle la vida, ya que fue arrestado como presunto traidor mientras abandonaba la ciudad para ir a ver su propiedad (37, 11-38, 13). Pero su confianza en Dios no se basaba en una expectativa puramente materialista. Estaba plenamente convencido de que el futuro de su pueblo y la

Otras tradiciones ligadas a Jeremías

Además del libro de Jeremías contenido en la Biblia Hebrea, los libros apócrifos o deuterocanónicos de la Biblia griega (Setenta) contienen otros dos escritos asociados a Jeremías: Baruc y la Epístola de Jeremías.

Baruc

En el libro de Jeremías se habla de una persona llamada Baruc, y se le describe como amigo y secretario del profeta, siendo responsable además de redactar su mensaje y de distribuirlo cuando Joaquín prohibió la predicación de Jeremías (Jeremías 36, 4-8). El libro de Baruc se presenta como una recopilación de las enseñanzas del profeta, y consta de una sección introductoria en prosa (Baruc 1, 1-3, 8) y del resto en poesía (3, 9-5, 9). La primera frase fecha esas enseñanzas en «el quinto año» del exilio, y ubica su redacción en Babilonia y su entrega a los exiliados que viven en esta ciudad. Se menciona a Joaquín y se indica que el culto del templo sigue activo (2, 26), de lo que se deduce que se dirigía a la primera deportación que tuvo lugar entorno al 597 a. C., por lo que pudo ser escrito el año 593 a. C. Sin embargo, nada de esto casa con lo que sabemos de Baruc por el libro de Jeremías, donde aparece todavía junto al profeta incluso tras la caída de Jerusalén el año 586 a. C. (Jeremías 43, 5), y de donde cabe deducir que sería llevado a Egipto junto a Jeremías. También existen otros datos históricos algo confusos y contradictorios, y no pocos especialistas creen que el libro es el resultado de la fusión de dos o más fragmentos originalmente muy distintos. Así, algunos pasajes reflejan un período muy posterior como es el del declive de Babilonia que suscitó grandes expectaciones de retorno entre los exiliados (4, 5-5, 9). El libro de Baruc ha sido preservado sólo en griego, si bien el vocabulario de algunas secciones podría apuntar a un original hebreo o arameo. Muchas de sus conexiones con los libros de Jeremías, Lamentaciones e Isaías 40-55 indican que fue escrito más tarde que estos, y también existen otras conexiones con el libro de Daniel, que fue escrito no antes del siglo II a. C. Es muy posible que la obra fuera escrita al mismo tiempo que Daniel, pues también en ese tiempo el pueblo judío tuvo que soportar una gran persecución. Como Daniel, su propósito sería el de alentar a mantener la fidelidad a su herencia cultural y

Es posible que es sello hubiera pertenecido a Baruc, amigo y secretario del profeta Jeremías.

significación real de la fe del monte Sinaí no se debían buscar en el templo. Todas las instituciones relacionadas con él no pasaban de tener un valor relativo. No era posible encontrar verdaderamente a Dios en el ritual del sacrificio, sino en una relación personal, viva, de confianza y de compromiso. Los exiliados en Babilonia pronto aprenderían esto. Jeremías había visto claro que, más allá del desastre y de la destrucción, Dios establecería una nueva relación con su pueblo. Dios se había mantenido fiel a la alianza hecha en el monte Sinaí, pero su pueblo había sido incapaz de responder a su amor, de vivir en consonancia con esos altos ideales. Necesitaba ahora una «nueva alianza» que reparara la ruptura de la antigua, una alianza que no se limitara a exigirle obediencia a Dios, sino que le diera efectivamente el poder moral para cumplirla.

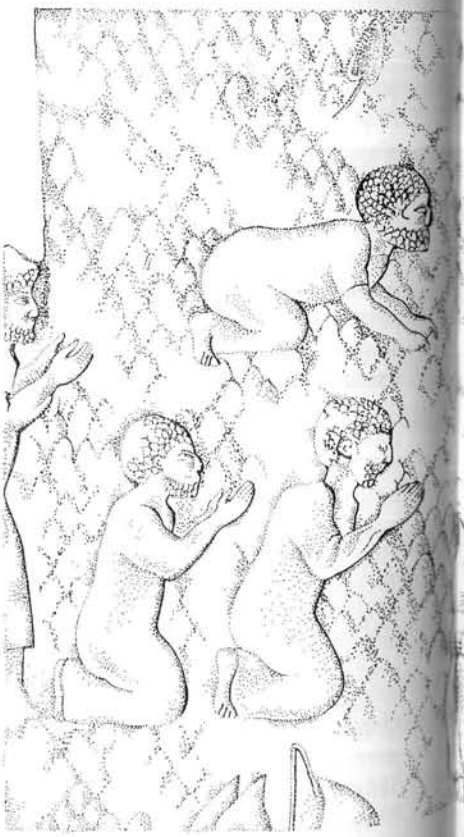
«Así será la alianza que haré con Israel en aquel tiempo futuro, oráculo del Señor: Meteré mi ley en su pecho, la escribiré en su corazón, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo; ya no tendrán que enseñarse unos a otros, diciendo: "Tienes que conocer al Señor", porque todos, grandes y pequeños, me conocerán, oráculo del Señor, pues yo perdono sus culpas y olvido sus pecados» (31, 31-34).

Otras tradiciones ligadas a Jeremías *(continuación)*

religiosa, y probablemente, como en el caso de Daniel, también incorporó materiales más antiguos pero que fueron editados en consonancia a la nueva situación.

La epístola de Jeremías

En realidad, este texto no es ni una epístola ni tiene relación alguna con Jeremías. Se trata más bien de un texto polémico contra el culto idólatra, en el contexto del pueblo judío que se pregunta por qué razón el juicio divino duraba por tanto tiempo después del exilio. Es posible que originalmente fuera escrito en hebreo, pues el juego de palabras del verso 72 sólo en dicha lengua puede tener sentido, pero en cualquier caso parece seguro que debió surgir entre los exiliados que vivían en Babilonia, quienes debían estar muy preocupados por el impacto visual de las grandiosas representaciones y estatuas de las divinidades babilonias, no fuera a ser que los judíos creyeran que eran más poderosas que Yahvé. El libro es mencionado en 2 Macabeos 2, 2, de donde se deduce que no puede ser posterior al año 100 a. C., y que por tanto la fecha más probable de su edición se sitúe en algún punto del siglo II a. C.



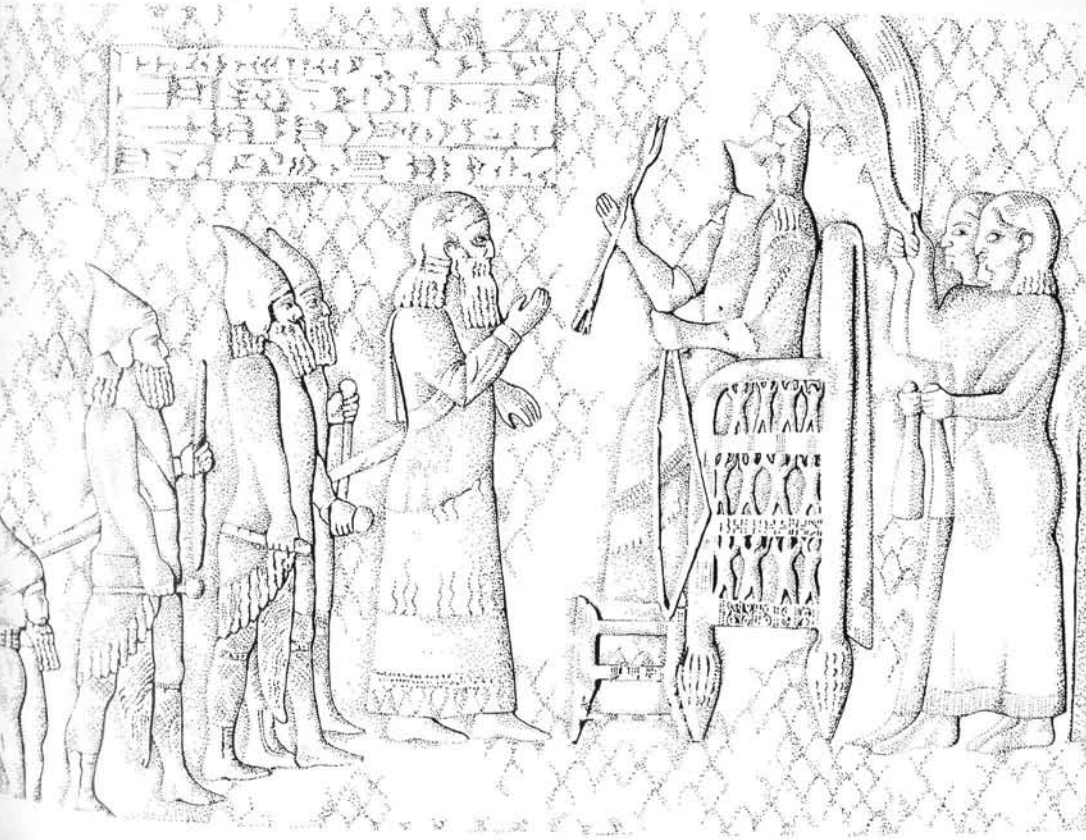
Las cartas de Laquis

Los últimos días de Judá están vivamente descritos en el libro de Jeremías, donde el mensaje del profeta refleja el desorden y la confusión de un pueblo que veía que los babilonios avanzaban contra él, y que se veía incapaz de emprender acción alguna para evitarlo. A diferencia de la edición de los libros de Samuel y Reyes, el libro de Jeremías refleja una experiencia de primera mano, y su exposición de los hechos ha sido corroborada por uno de los hallazgos arqueológicos más importantes descubiertos en una ciudad bíblica: las cartas de Laquis.

La ciudad de Laquis estaba situada al suroeste de Jerusalén, y su historia comenzó mucho antes de que las tribus israelitas llegaran a Palestina. Fue una ciudad importante desde los días de Josué y ha sido excavada más exhaustivamente que la mayor parte de las ciudades israelitas. El material encontrado allí ha sido muy útil para comprender el desarrollo de la lengua hebrea, y el descubrimiento de altares cananeos y de otros objetos religiosos ha mejorado nuestro conocimiento de las prácticas rituales denunciadas tan frecuentemente por los profetas en el Antiguo Testamento. La ciudad fue destruida por Senaquerib en el año 701 a. C. y posteriormente tomada por Nabucodonosor hacia el 587 a. C., momentos antes de la caída de la Jerusalén de Sedecías. Las cartas de Laquis hacen referencia a estos hechos.

Estas cartas son lo que los arqueólogos llaman actualmente «ostraca», es decir, fragmentos de arcilla rota con mensajes escritos en ellos. Se encontraron treinta y uno de estos ostraca, gran parte en lo que parece que fue el cuarto de guardia de la puerta de

El rey asirio Senaquerib recibe la rendición y el botín de Laquis, ciudad de Judá. El asedio de la ciudad fue documentado por los asirios en una serie de relieves del palacio de Senaquerib en Nínive.



la ciudad. No todos son ahora legibles, pero la mayoría de los que se pueden leer fueron dirigidos a un hombre llamado Yaús, probablemente el comandante militar de Laquis por entonces. Muchos de los mensajes fueron escritos por un hombre llamado Hosayas, que parece haber sido el oficial de un puesto militar fronterizo en el norte de Laquis. Encontramos ese mismo nombre en Jeremías 42, 1 y 43, 2, pero no hay razón para pensar que se trata de la misma persona. No obstante, las cartas nos ofrecen igual visión fascinante de la situación que Jeremías nos describe:

Fragmentos de una carta, escrita en arcilla por un comandante militar en un puesto fronterizo próximo a Laquis, que atestigua la situación desesperada al avanzar el ejército babilonio contra Jerusalén.

● Jeremías 34, 1-7 recoge un mensaje comunicado por Jeremías a Sedecías cuando el ejército de Nabucodonosor avanzaba ya contra Jerusalén. En ese mismo tiempo, «el ejército atacaba también Laquis y Azeca, las dos únicas plazas fuertes que habían quedado de todas las ciudades de Judá» (34, 7). Azeca se encontraba casi a mitad de camino entre Laquis y Jerusalén, y en uno de los ostraca, Hosayas escribe: «Estamos atentos a las señales de Laquis... ya que no podemos ver Azeca». Azeca se encontraba quizás a medio camino entre el puesto de Hosayas y Laquis, y era utilizada por esta razón como estación de señales. Pero parece que, cuando se escribieron las cartas, la ciudad había caído ya en manos de los babilonios.

● El nombre «Jeremías» aparece en dos de esas cartas, pero no hay motivo para identificar a esa persona con el profeta del Antiguo Testamento en ninguna de ellas. Sin embargo, hay una referencia clara a «el profeta» al menos en dos de estas cartas, y el término se encuentra quizás en otras dos. Algunos han afirmado que la persona a la que se alude con la expresión «el profeta» tuvo que haber sido Jeremías. Otros opinan que podría tratarse de Urías, ya que la misma carta se refiere a «Coniaj hijo de Elnatán» que iba a Egipto, y según Jeremías 26, 22, Joaquín envió a Egipto a un hombre llamado Elnatán, para que trajera a Urías de ese país y fuera ajusticiado en Jerusalén. Esta identificación es altamente cuestionable, ya que las cartas no fueron escritas durante el reinado de Joaquín, sino posteriormente, en tiempos de Sedecías. Sin embargo, incluso esas referencias inseguras indican que profetas tales como Jeremías jugaron un papel muy importante en los asuntos nacionales de este período en la historia de Judá.

Se han realizado estudios bastante fantasiosos que buscaban establecer una conexión entre estas cartas y el movimiento profético, o entre sus partidarios y detractores de Jerusalén. Pero el verdadero valor de estas cartas reside en la información que nos proporcionan sobre el pueblo coetáneo de Jeremías, y su reacción ante los fatales acontecimientos que se les vienen encima a manos del ejército babilonio.

Los profetas

El grupo de personas denominado genéricamente «profetas» jugó un papel crucial en la historia de Israel y Judá, y la presencia de sus mensajes es dominante en el Antiguo Testamento tal como lo hemos recibido en nuestros días. Están entre los más grandes maestros religiosos de todos los tiempos, y tuvieron un gran impacto no sólo sobre sus contemporáneos, sino también, y gracias a sus escritos, sobre las generaciones sucesivas de lectores de la Biblia.

En el siglo XIX estaba de moda pensar que los profetas fueron los agentes que transformaron una antigua religión repleta de ideas primitivas y de supersticiones en una religión de elevados ideales morales como la que encontramos ahora en la Biblia Hebrea. Es obvio, sin embargo, que los proponentes de esta opinión son más un reflejo de sus propios enfoques religiosos que de la realidad misma de los profetas, quienes constituyeron un fenómeno mucho más complejo de lo que una visión simplista pueda comprender.

El Antiguo Testamento utiliza cuatro expresiones hebreas diferentes para designar al profeta. Algunos pasajes parecen sugerir que la terminología cambió con el tiempo (1 Samuel 9, 11), pero actualmente desconocemos la diferencia técnica entre esos términos. Sin embargo, la diversidad de la terminología indica claramente que los profetas diferían entre sí y que la profecía no era un fenómeno social y religioso simple. Sabemos que algunas personas llamadas profetas actuaban en diversos contextos sociales: como adivinos (1 Samuel 9, 1-25); como extáticos, muchas veces agrupados en bandas que se distinguían por signos y atuendos especiales (1 Samuel 10, 5-8; 19, 18-24; 1 Reyes 20, 35-43; 2 Reyes 1, 8; 2, 23-24; 4, 38; 6, 12); como profetas cortesanos (1 Samuel 22, 5; 2 Samuel 12, 1-15; 24,11; 1 Reyes 20, 35-43); como profetas militares (Jueces 4, 4-9; 1 Reyes 20; 22, 1-28); como profetas cúlticos (1 Samuel 10, 5-8; 2 Reyes 4, 18-25); y como «falsos» profetas (1 Reyes 22; Miqueas 3, 5-6; Isaías 9, 15; Ezequiel 13, 2; Jeremías 6, 14). Y pudo haber otras circunstancias en las que los profetas desarrollaron un papel importante en la vida de la comunidad.

Culturalmente, la profecía fue un fenómeno que podía operar en formas muy variadas, y los profetas podían asimismo desempeñar diversas funciones. Por ejemplo, Samuel es un vidente cuando informa a Saúl sobre las almas perdidas (1 Samuel 9, 11), pero más tarde procede a dar mensajes específicos sobre la realeza en un lenguaje profético más espontáneo (1 Samuel10, 1-8). Otros, por ejemplo Amós, declaran que no son profetas «de oficio» (Amós 7, 12-15).

Los investigadores han propuesto algunos modelos para explicar la forma y la función de la profecía veterotestamentaria. Señalamos aquí cuatro de los enfoques más significativos.

Enfoque histórico religioso (Historia de las religiones)

A medida que se va progresando en el conocimiento de las situaciones sociales y religiosas en el mundo antiguo, se tiende a establecer la comparación de los profetas veterotestamentarios con figuras semejantes de otros ámbitos culturales. Uno de los primeros exponentes de este enfoque fue el investigador escandinavo Alfred Haldar. Según él, la profecía es un fenómeno que se encuentra en el contexto de la religión organizada (el culto). Un análisis atento de textos de Babilonia (antigua Babilonia, 1894-1595 a. C.) permite distinguir en ella dos tipos de sacerdotes-profetas. Por un lado tenemos a los sacerdotes-profetas llamados *mahhu,* que se especializaban en comportamientos frenéticos y extáticos inductores del trance. Pero junto a ellos operaban también los sacerdotes-profetas llamados *baru,* que se especializaban en la adivinación. Trataban de responder a una pregunta concreta mediante los dados o las especulaciones astrológicas, u ofreciendo sacrificios y examinando las entrañas de los animales para discernir la voluntad de los dioses.

Haldar afirmaba haber encontrado en el Antiguo Testamento signos de estos dos tipos

Los profetas *(continuación)*

de profecía, sobre todo en la doble función de Samuel. Otros pasajes sueltos demuestran, según él, la existencia de «corporaciones de adivinación» (Isaías 21, 6-10) o de inspección sacrificial (Salmo 5, 3). Pero es muy difícil extraer del Antiguo Testamento esta visión de la naturaleza de la profecía:

- Aunque el Antiguo Testamento hace algunas menciones de profetas frenéticos (1 Samuel 10, 9-13) y de profetas que responden a peticiones concretas (1 Samuel 9, 3-20), esas formas no son las más frecuentes en la profecía veterotestamentaria. Parece que predomina en ella más lo «racional». En realidad, cuando Jeremías descubre un mensaje en un taller de alfarero (Jeremías 18, 1-12) o en un cesto de higos (Jeremías 24), lo obvio es considerar su mensaje como producto de una reflexión racional sobre sucesos ordinarios de la vida que nada tienen que ver con experiencias emocionales o religiosas específicas.
- Incluso cuando los profetas daban respuesta a preguntas concretas («adivinación»), el Antiguo Testamento no indica que manipulasen para ello objetos especiales, como los dados o las entrañas de animales, para dar con la respuesta (1 Samuel 9, 17-20; 1 Reyes 22).
- El uso de tales medios técnicos de adivinación requería una preparación especial y una cierta práctica. Pero el Antiguo Testamento tampoco nos da información de que los profetas se ejercitaran con tales fines, y deja entender más bien lo contrario (por ejemplo, Amós 7, 12-15).

Otros han apuntado a Egipto y Siria como fuente de posibles modelos para la profecía veterotestamentaria. La ciudad de Mari fue el centro de otra sociedad donde existió, al parecer, una especie de «profecía». Hay textos que hablan de «profetas» que eran funcionarios religiosos de profetas de trance y de otros que llevaban mensajes al rey (una especie de burócratas). Se ha considerado a veces todo este material como una posible «fuente» de la profecía veterotestamentaria, y es indudable que muchos elementos del mismo pueden ayudarnos a comprender mejor el Antiguo Testamento, pero no es probable la existencia de una relación directa entre ambos fenómenos:

- Estudios realizados al efecto han demostrado que las funciones sociales realizadas por adivinos, extáticos, y otros, se pueden dar en cualquier sociedad, antigua o moderna, sin ninguna influencia externa directa.
- La Biblia Hebrea ofrece mucha mayor diversidad que cualquiera de los materiales comparativos examinados hasta ahora. Otorga mucha menos importancia a la adivinación que otras culturas: en realidad, el caso de Samuel es un fenómeno raro que es muy citado entre los especialistas porque no encuentran otro.
- En general, las preocupaciones de la profecía hebrea son el curso de la historia y el sentido de la vida humana a escala amplia, y no las trivialidades de la vida cotidiana.

Enfoque psicológico

Julius Wellhausen (1844-1918) sostuvo que los profetas eran sustancialmente unos genios individuales que cambiaron la forma de las creencias religiosas israelitas. La presencia de comportamientos proféticos aparentemente irracionales en ciertos relatos del Antiguo Testamento parece indicar, según él, que sería esclarecedor indagar las circunstancias que hicieron de ellos unos personajes excepcionales. Fruto de esta línea de investigación fue el trabajo realizado por Hermann Gunkel (1862-1932), quien afirma como conclusión que la clave para entender a los profetas es el «éxtasis». Entiende por tal ese comportamiento irracional y enajenante bien conocido en todas las culturas. Podrían encontrarse ejemplos modernos, no sólo dentro del marco judeo-cristiano, sino también en el Sufismo y en muchos aspectos de la «Nueva Era».

Gunkel describió la experiencia profética en los siguientes términos: «Cuando le sobreviene ese éxtasis, el profeta... pierde el control de su cuerpo; oscila y tartamudea como un borracho; le abandona la conciencia de lo que es decente; siente un impulso a hacer toda clase de acciones extravagantes... le asaltan ideas y emociones extrañas... se le

apodera esa sensación de rapto que nos es familiar por los sueños». Muchos eruditos de aquella temprana generación de la crítica moderna, se remitían a lo que conocían de la profecía cananea en apoyo de sus propias teorías, si bien prácticamente aquella sólo era conocida entonces por lo que se informa en 1 Reyes 18. Pero como ocurre con casi todo lo relacionado al nacimiento de Israel como nación, las explicaciones no coinciden con los hechos. Es cierto que ese pasaje muestra a los profetas de Baal provocando una histeria extática por medio de la auto-lesión, la música, la danza, el griterío, la bebida, las drogas y demás elementos estimulantes. Pero también encontramos otros pasajes en los que los profetas israelitas hacen exactamente lo mismo (1 Samuel 10; 2 Reyes 2). Debido pues a la falta de concordancia entre estas descripciones y los grandes mensajes de los profetas clásicos del Antiguo Testamento, Gunkel concluyó que la profecía debió haber evolucionado hacia un fenómeno más racional a partir de aquel fenómeno de histeria extática colectiva. Sin embargo, también es posible evaluar estos datos de otro modo. Por ejemplo, algunos identifican a los extáticos con los «falsos profetas», por contraste con los profetas «verdaderos» que emplearon el discurso racional, a pesar de que existen muchos indicios que hacen suponer que también los grandes profetas tuvieron experiencias emocionales extrañas (Jeremías 4, 19; 23, 9; Ezequiel 1, 1-3, 15). Otros autores han hecho una distinción entre la experiencia de los grandes profetas y el contenido de su mensaje, postulando que el mensaje se transmitía de modo racional con posterioridad a las experiencias pero sin ninguna referencia especial a éstas. Lo cierto es, sin embargo, que ninguna de estas explicaciones es plenamente satisfactoria. El Antiguo Testamento no hace tales distinciones, y todos los profetas mencionados tuvieron experiencias inusuales de un modo u otro. El modo de relacionarse cada experiencia con las situaciones vitales parece depender de las circunstancias del momento. Aunque el análisis del éxtasis y de otros estados emocionales análogos pueda arrojar alguna luz sobre la experiencia profética, está claro que no cabe obtener una comprensión plena de los profetas por esta vía.

Enfoque literario

La búsqueda de una situación vital comprensible movió a Claus Westermann a analizar la forma literaria de los mensajes proféticos en el Antiguo Testamento. En el mundo antiguo, el modo de hablar de una persona dependía de su contexto en mucha mayor medida que hoy. Analizando las formas del lenguaje profético, podemos situarla en sus diversos contextos como el tribunal de justicia (Amós 7, 16-17; Miqueas 2, 1-4), la escuela sapiencial (Jeremías 17, 5-8), el contexto cúltico (Habacuc; Isaías 40-55) o la corte real («Así dice», es la fórmula propia del mensajero real). En tal supuesto, cabe afirmar que los profetas fueron en general personas corrientes que se movían dentro de estas diferentes funciones de sus respectivas situaciones vitales. Algunos han sugerido incluso que las descripciones de las «visiones» y de otras experiencias «extáticas» podían ser quizá recursos estilísticos y no referencias literales de fenómenos que realmente sucedieran.

Este modo de considerar a los profetas y su mensaje ha enriquecido enormemente nuestra comprensión de ellos. Mas por eso mismo puede provocar una visión unilateral de sus funciones:

- Se trata en buena parte de una reacción contra el enfoque «extático» extremo: en lugar de considerar al profeta como un innovador, se le contempla como una persona convencional que actúa dentro de las estructuras normales de la sociedad. Pero lo cierto es que el elemento de «éxtasis» se da en el Antiguo Testamento y no puede relegarse tan simplemente.
- Se plantea además la cuestión del paso desde la forma literaria a la situación vital. Una persona que utiliza una forma legal no es necesariamente un jurista. Puede ser un buen comunicador que utiliza el lenguaje apropiado para impresionar y sacudir la conciencia de sus oyentes.

Los profetas
(continuación)

Enfoque teológico-cultual

En el siglo XIX Julius Wellhausen sostuvo que los profetas rompieron totalmente con la celebración cultual del antiguo Israel e intentaron introducir la moralidad en lo que era ya una forma estéril y vacía de ritualismo. Actualmente, muchos investigadores afirman todo lo contrario, indicando que la vida religiosa de Israel había comenzado con un pacto basado en una concepción moral de Dios y que los profetas defendían plenamente este ideal del pacto y su celebración en el contexto del culto religioso. Es indudable que la idea de una «alianza» es nuclear en la fe veterotestamentaria. Toda la colección de libros del Antiguo Testamento se centra en la inequívoca convicción de que Dios irrumpió en la vida de su pueblo con su amor gratuito («gracia»), y que, como resultado de esto, su pueblo fue invitado a corresponder con una obediencia amorosa. Cuando nosotros hablamos de la «alianza», nos referimos precisamente a esto: la obediencia responsable de su pueblo, consiguiente a su experiencia de la gracia de Dios. En términos históricos, esta experiencia se manifestó con su mayor dramatismo en los acontecimientos del éxodo y los hechos posteriores, y éste es un tema primordial en los mensajes de los más grandes profetas. Dicha experiencia se evocaba regularmente en las principales fiestas litúrgicas, que marcaron el progreso de la vida religiosa de Israel. En el pasado, algunos investigadores, como Sigmund Mowinckel, exageraron el papel de los profetas en este culto religioso. Pero es seguro que ellos fueron los guardianes de la fe aliancista. Esto explica por qué hablaron con la esperanza de ser escuchados por el pueblo: porque ellos le recordaban sus raíces espirituales.

Es inútil tratar de inscribir nuestra concepción de los profetas del Antiguo Testamento en una u otra categoría. El fenómeno integral de la profecía veterotestamentaria es tan complejo que necesitamos quizá hablar de profetas concretos en lugar de referirnos a los profetas en general. Pero todos ellos fueron conscientes de haber estado en la presencia de Dios en alguna forma mística, y de que hablaban y actuaban en nombre de Dios y aplicaban los criterios de la fe aliancista a la vida real de las naciones y de los individuos de sus días.

7 Esperanzas frustradas y nuevos horizontes

El período que siguió a la invasión babilonia de Judá fue uno de los más importantes de toda la historia del pueblo judío y de su religión. El milenio anterior había sido testigo de bastantes cambios sorprendentes, cuando Israel surgió primero como nación para convertirse pronto en potencia mundial y decaer después, política y espiritualmente, hasta el punto de llegar a ser el estado de Judá, en los días que precedieron a la caída de Jerusalén, un reino del Medio Oriente de escasa importancia. Políticamente, la nación había dejado de existir; sin embargo, a comienzos de la era cristiana las creencias religiosas, basadas en la vida de este antiguo pueblo, habían alcanzado una influencia de magnitud mundial, y muchos de sus descendientes pesaron considerablemente en la vida y en la cultura de las ciudades más importantes del mundo conocido.

La sorprendente transformación de la que surgió el judaísmo, como el ave fénix, de las cenizas del antiguo reino de Judá sólo es explicable después de analizar cuidadosamente las nuevas corrientes de pensamiento que incidieron en la fe de la comunidad en los siglos que siguieron inmediatamente al exilio babilonio. Estos tiempos fueron de intensa creatividad, se evaluaron las lecciones del pasado y su poder espiritual fue puesto al servicio de una causa nueva. No sabemos prácticamente nada de bastantes décadas del tiempo del exilio, e incluso los retazos informativos que obtenemos del Antiguo Testamento y de otras fuentes son, con frecuencia, confusos e incompletos. Su interpretación es, en ocasiones, pura conjetura, y constituye siempre un proceso de deducciones de evidencia parcial e incompleta.

Afrontar el desastre

Podemos hacernos cargo perfectamente de la naturaleza del problema, si preguntamos por el tipo de vida llevado en Judá inmediatamente después de la invasión de Nabucodonosor. El curso general de los acontecimientos está relativamente claro: la familia real fue deportada a Babilonia, junto con muchos ciudadanos destacados, después de que un oficial de palacio, llamado Godolías, fuera nombrado gobernador de Judá, con su capital en Mispá (2

Reyes 25, 18-24; Jeremías 40, 7-12). Este hecho sugiere que ni la destrucción ni la deportación fueron tan amplias como se ha imaginado con frecuencia. Carecería de sentido nombrar gobernador a Godolías, si no hubiera territorio ni población sobre los que gobernar. Pero, al mismo tiempo, no está claro, ni mucho menos, su status personal. ¿Fue considerado, por ejemplo, como un oficial babilonio, y Judá como provincia babilonia, o la estructura social era mucho menos rígida? Sencillamente, no lo sabemos.

Lo que sí sabemos es que su gobierno provocó enseguida oposición y que poco tiempo después fue asesinado por un miembro de la anterior familia real, llamado Ismael (2 Reyes 25, 25-26; Jeremías 40, 13-41, 3), que era, sin duda, uno de los miembros de la aristocracia de Jerusalén, y que había escapado de los babilonios huyendo al estado vecino de Amón. No fue el único que escapó así de la invasión de Nabucodonosor, pues cuando los babilonios se retiraron, algunos salieron de sus escondites y volvieron para aliarse con Godolías. Creyeron poder continuar el mismo fastuoso estilo de vida que habían gozado previamente, pero este sueño se truncó, pues, aunque Ismael huyó tras su asesinato de Godolías (Jeremías 41, 1-15), los que se quedaron en sus cuarteles temían ahora las represalias babilonias, de modo que decidieron marchar a vivir a Egipto, donde podrían encontrar trabajo como mercenarios (2 Reyes 25, 26; Jeremías 41, 16-18). Jeremías no quiso ir con ellos. Cuando se le dio a elegir, decidió permanecer en Judá en lugar de ir a Babilonia, y esto es lo que deseaba hacer también ahora (Jeremías 42-43). Sabía que su pueblo había sufrido mucho y que Dios restablecería pronto su suerte, pero para ello había que permanecer en su propio país, pues marchando lejos las gentes se olvidarían del Dios de sus antepasados. Jerusalén era el lugar donde habían perdido su fe verdadera, y allí tenían que intentar reconquistarla. Sin embargo, Jeremías fue obligado contra su voluntad a unirse a los exiliados a Egipto, y allí pasó el resto de su vida. Seguramente, quienes lo llevaron a Egipto creían que obraban sabiamente, ya que parece que los babilonios volvieron a Judá, y que la nueva deportación, acaecida en el año 582 a. C., quizás fue una represalia por el caos que siguió al asesinato de Godolías (Jeremías 52, 30).

En los días de Nabucodonosor II, la Puerta de Istar abría el acceso norte a la vía principal (una suerte de antigua «calle mayor») de Babilonia. Su construcción en ladrillo fue recubierta con decorativos relieves de animales esmaltados en colores brillantes. Esta cabeza de una serpiente-dragón representa al dios de la ciudad, Marduk.

Prácticamente nada sabemos de cómo fue la vida en Judá al menos durante los cuarenta años siguientes. Lo poco que conocemos nos indica que la gente estaba desilusionada por lo que había sucedido, lo cual no nos sorprende, si tenemos en cuenta las grandes expectativas que había alimentado. Jamás creyeron ellos que Jerusalén pudiera caer en manos de un ejército extranjero: era la ciudad de Dios, sellada con el sello de la aprobación divina mediante la alianza con la familia de David. Cuando afrontaban la realidad de su difícil situación, estas gentes debieron de tener la sensación de que quedaba ya muy poco de la gran herencia nacional de Judá.

No todo el mundo podía aceptar que la fe nacional de Israel pudiera dar razón de semejante tragedia. Por ello, algunos se desembarazaron de su fe sin más. Desde la óptica de la lucha entre dioses, esto es entre el Dios de Israel y los dioses de Babilonia, parecía evidente que estos últimos habían vencido. Otros creyeron

El libro de las Lamentaciones

El sentimiento profundo por la tragedia nacional se refleja con gran intensidad en el libro veterotestamentario de las Lamentaciones, que consta de cinco poemas, cuatro de los cuales, los primeros, están compuestos formando la figura literaria de un acróstico con todas las letras del alfabeto hebreo. Es éste un artificio literario poco frecuente en el Antiguo Testamento, y aunque quizá se utilizó aquí sólo como ayuda a la memoria, hay que relacionarlo probablemente con el mensaje, profundamente sentido, de estos poemas, que son esencialmente una adaptación de los cantos elegíacos que se cantaban en los funerales; y quizá se adoptó esta forma literaria para reflejar el carácter global de la tragedia que había dejado al pueblo conmovido emocional y moralmente.

El pueblo se vio forzado a aceptar la verdad que profetas como Jeremías habían repetido hasta la saciedad: la devastación causada en Jerusalén era obra de Dios, y fruto de la desobediencia e infidelidad de su pueblo. «Vosotros, los que pasáis por el camino, mirad, fijaos: ¿Hay dolor como mi dolor? ¡Cómo me han maltratado! El Señor me ha castigado el día que se encendió su ira» (Lamentaciones 1, 12). Aunque esto es verdad, sin embargo, «el Señor es justo, porque me rebelé contra su palabra» (1, 18). El primer poema podría reflejar perfectamente la situación reinante en Jerusalén después del año 597 a. C., pero antes de su destrucción final. La totalidad del libro nos ofrece una visión impresionante de la desesperación de aquellos cuya arrogancia y vanidad se describen con tanta viveza en el libro de Jeremías. A su mensaje de condenación se habían opuesto los falsos profetas, pero ahora es patente el valor real de su enseñanza. «Tus profetas te ofrecían visiones falsas y engañosas; y no denunciaban tus culpas para cambiar tu suerte, sino que te anunciaban visiones falsas y seductoras» (2, 14).

La lastimosa confianza del pueblo en la santidad de su ciudad y de sus instituciones se refleja con claridad también aquí: «No creían los reyes del mundo ni los habitantes del orbe que el enemigo lograría entrar por las puertas de Jerusalén. Por los pecados de sus profetas y los crímenes de sus sacerdotes, que derramaron en ella sangre inocente. Vagaban como ciegos por las calles, manchados de sangre: nadie podía tocar sus vestidos» (4, 12-14). Mucho antes de la tragedia final, Jeremías había previsto que todo esto acontecería. Los que antes se opusieron a él se ven ahora obligados a dar su brazo a torcer. Y su desesperación indescriptible y su luto no conocen límites.

que los profetas que afirmaban hablar en nombre de Dios les habían engañado. Aquellos que se llevaron consigo a Jeremías a Egipto consideraban que la culpa era de la gente que como él había propiciado el abandono del culto de las divinidades tradicionales de Canaán. Su razonamiento era el siguiente: si la tierra fue propiedad por muchas centurias de aquellos dioses y diosas, no cabe sorprenderse de que sobrevenga tal desastre una vez han dejado de ser reverenciados. Para quienes así pensaban, la única posibilidad de restaurar la prosperidad consistía en un entusiasta retorno a las antiguas celebraciones del culto a Baal: «Ofreceremos incienso a la Reina del Cielo, derramándole libaciones, como hemos hecho nosotros y nuestros padres, nuestros reyes y nuestros principales en las ciudades de Judá y en las plazas de Jerusalén, cuando teníamos abundancia de pan, y estábamos alegres y no veíamos mal alguno. Mas desde que dejamos de ofrecer incienso a la Reina del Cielo, y de derramarle libaciones, nos falta todo, y a espada y de hambre somos consumidos» (Jeremías 44, 17-18).

El libro de las Lamentaciones ***(continuación)***

Sin embargo, en medio de tales sueños truncados, los restos harapientos de una nación, orgullosa en otro tiempo, pueden vislumbrar aún motivos de esperanza: «Fíjate en mi aflicción y en mi amargura, en la hiel que me envenena; no hago más que pensar en ello, y estoy abatido. Pero hay algo que traigo a la memoria y me da esperanza: que la misericordia del Señor no termina y no se acaba su compasión; antes bien, se renuevan cada mañana: ¡qué grande es tu fidelidad! El Señor es mi lote, me digo, y espero en él. El Señor es bueno para los que en él esperan y lo buscan; es bueno esperar en silencio la salvación del Señor» (3, 19-26). Esto de por sí nunca podría liberar de la angustia que este pueblo siente, pero le da confianza para pedir la restauración. Y esta plegaria es el tema del quinto y último poema de este libro: «Vuélvenos a ti, oh Señor, para que nos convirtamos; renueva los tiempos pasados» (5, 21).

Autor y fecha

El Antiguo Testamento presenta este libro como una obra anónima, pero otra tradición, principalmente en círculos cristianos, lo atribuye a Jeremías, porque en 2 Crónicas 35, 25, se dice que «Jeremías compuso una elegía en honor de Josías... Puede verse en las Lamentaciones». Pero las Lamentaciones no tienen conexión alguna con el primer período de la vida de Jeremías, y en realidad tienen más sentido si se consideran como un producto de los elementos de la sociedad jerosolimitana que se opusieron en un principio a todo lo que Jeremías defendió. Diversos aspectos de la actitud política reflejada en las Lamentaciones parecen más propios de los oponentes de Jeremías que del profeta mismo. La obra es antibabilonia (1, 21-22; 3, 59-66) y defiende la dependencia de Egipto (4,17), algo a lo que Jeremías se opuso constantemente (Jeremías 37, 5-10). También es difícil imaginar que Jeremías hable de Sedecías como de «nuestro aliento, aquel de quien decíamos: "A su sombra viviremos entre los pueblos"» (4, 20), pues, para el profeta, él fue uno de los «higos malos» (Jeremías 24, 8-10).

El libro es, sin embargo, una especie de rehabilitación de Jeremías y de su mensaje, ya que vemos que, incluso aquellos que se opusieron a él tenazmente, se vieron forzados a admitir su culpa ante el juicio de Dios. Estos cinco poemas reflejan probablemente la manera en que esto fue confesado en Judá durante el período que sigue inmediatamente al año 586 a. C. y que antecede al colapso del imperio babilonio en el año 539 a. C.

Por supuesto, Jeremías combatió esta opinión, e insistió una vez más en que era precisamente lo contrario: éste fue el tipo de culto que condujo al desastre, por lo que mantener las prácticas que habían causado el desastre no haría sino empeorar las cosas (Jeremías 44, 23). Pero ¿a quién se debía creer? Este dilema se convirtió en crucial para la reestructuración de la sociedad judía. Fue la opinión de Jeremías la que finalmente se impuso, ya que fueron sus escritos los que se preservaron en el Antiguo Testamento. La idea de que la obediencia y la lealtad al Dios particular de Israel conduciría a la prosperidad y al triunfo final se convirtió en el criterio organizador de la Historia Deuteronomista, que con toda seguridad fue revisada y publicada en Judá a los pocos años de la invasión babilonia. Ya en el pasado, ante los tiempos fluctuantes que habían tenido que afrontar, el examen de su historia con vistas a redefinir la naturaleza de su nación, les había ayudado. Así es como surgieron los primeros grandes relatos de la Biblia Hebrea. Ahora, una vez más, cuando comienzan a reconstruir sus destrozadas vidas, parecía lógico volver a revisar el pasado para encontrar los errores cometidos y evitar así en el futuro nuevos desastres.

Junto a los ríos de Babilonia

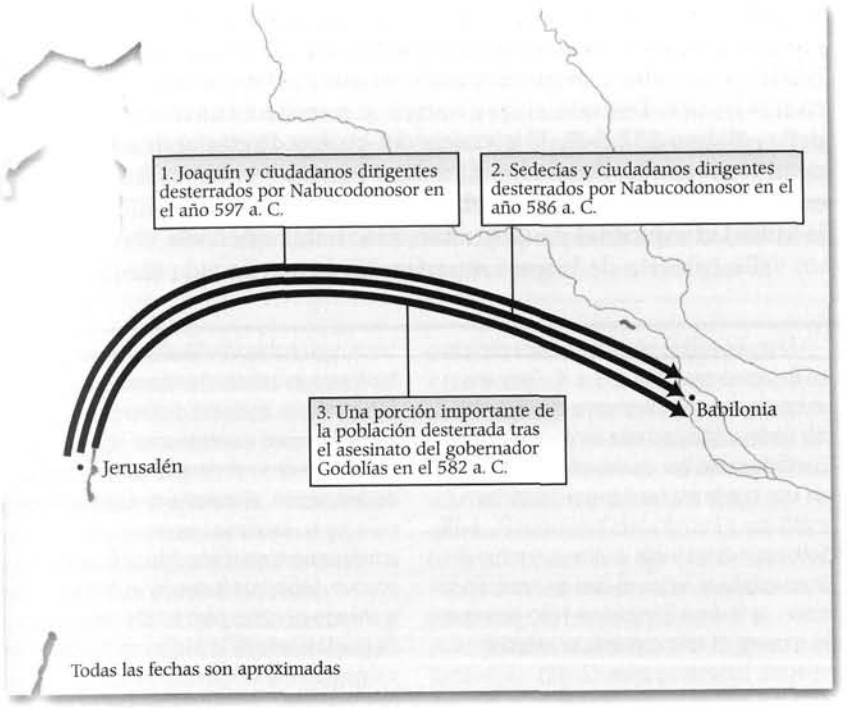
Sabemos mucho más de los exiliados que fueron llevados a Babilonia que de los que se quedaron en Judá. Parece que aquéllos se asentaron en las zonas fronterizas entre Babilonia y Asiria, quizás como parte de una política oficial para reclamar emplazamientos abandonados como consecuencia de la devastación provocada por la guerra entre estos dos poderes. Esto es, al menos, lo que parece deducirse de los nombres de algunos de los asentamientos judíos: lugares como Tel-abib («monte próximo al río» –Ezequiel 3, 15), Tel-harsa y Tel-melah («monte de cerámica quebrada» y «monte de sal» respectivamente –Esdras 2, 59). A diferencia de los asirios, que obligaron a los exiliados de Samaría a mezclarse con otros pueblos, los babilonios solían permitir que los exiliados mantuvieran su propia identidad étnica y que organizaran su propia vida comunitaria. Por ello, parece que los deportados de Judá gozaron de considerable libertad para preservar sus propias tradiciones y costumbres, ya fueran sociales o religiosas. El hecho de que Joaquín estuviera también allí, propiciaría el despertar del espíritu de comunidad. Joaquín fue llevado de Jerusalén en la primera deportación, que tuvo lugar en el 597 a. C., y, puesto que era el último miembro verdadero de la familia real de David, era de esperar que los exiliados centraran sus sentimientos nacionalistas sobre él. Su posición exacta no es clara del todo. Según 2 Reyes 25, 27-30, el sucesor de Nabucodonosor, Amel-marduk, liberó a Joaquín de la prisión y le confirió una posición distinguida en la corte de Babilonia. Esto sucedía en el 561 a. C., pero incluso antes, los anales de Babilonia describen a Joaquín como «rey de Judá». Por eso, quizás

su prisión fue poco más que un simple arresto domiciliario. Su presencia en Babilonia fue muy importante para los exiliados, que contaban los años de su exilio por relación a él, y sus hijos y nietos continuaron desempeñando un papel importante en los asuntos judíos durante mucho tiempo (1 Crónicas 3, 17-24; Esdras 1, 8; 2, 2; Ezequiel 1, 2). Pero parece haber sido más una figura decorativa que un gobernante en el sentido verdadero, pues la comunidad judía se organizó por grupos de ancianos (Ezequiel 14, 1-11; 20, 1).

En su conjunto, la vida en Babilonia fue probablemente bastante confortable, incluso próspera, para los exiliados de Judá. El consejo que Jeremías dio a aquellos que clamaban por volver a Judá lo capta bien: «Edificad casas y habitadlas; plantad huertos y comed su fruto; tomad mujeres y engendrad hijos e hijas; casad a vuestros hijos y dad vuestras hijas a maridos para que den a luz hijos e hijas, y medrad allí y no mengüéis; procurad el bienestar de la ciudad a donde os he deportado y orad por ella a Yahvé, porque su bien será el vuestro» (Jeremías 29, 5-7). De un período ligeramente posterior a éste, tenemos informes económicos detallados relacionados con las actividades de una empresa judía dirigida por la familia Murasu en Nippur, y el Antiguo Testamento sugiere que unos cien años más tarde muchos de los exiliados eran muy ricos (Esdras 1, 6; 2, 68-69). Adoptaron la lengua dominante en Babilonia (arameo), y muy pronto pusieron nombres a sus hijos que reflejaban costumbres babilonias. Con todo, aunque se sentían seguros no siempre estuvieron contentos. No importa cuán confortable fuera la vida en Babilonia, no era lo mismo que la tierra natal que había quedado atrás. Tal fue la impresión que causó en ellos la desesperación y el abandono sufridos, que, igual que el relato de la esclavitud en Egipto, quedó en su conciencia nacional por siglos:

Junto a los ríos de Babilonia, allí nos sentábamos,
Y aun llorábamos, acordándonos de Sión.
Sobre los sauces en medio de ella, colgamos nuestras arpas.
Y los que nos habían llevado cautivos nos pedían que cantásemos,
Y los que nos habían desolado nos pedían alegría, diciendo:
Cantadnos algunos de los cánticos de Sión.
¿Cómo cantaremos cántico de Jehová en tierra de extraños?
Si me olvidare de ti, oh Jerusalén,
Pierda mi diestra su destreza.
Mi lengua se pegue a mi paladar, si de ti no me acordare;
Si no enalteciere a Jerusalén como preferente asunto de mi alegría.
(Salmo 137, 1-6, versión Reina-Valera).

Según los parámetros de la justicia internacional, los babilonios fueron relativamente benévolos. Sus predecesores, los asirios, jamás habrían permitido que gentes deportadas vivieran en sus propias comunidades. No obstante, los exiliados los odiaban, y ese mismo



El destierro de Judá.

Ezequiel

La vida de Ezequiel fue casi contemporánea de la de Jeremías: ambos procedían de familias sacerdotales, pero Ezequiel fue mucho más consciente de sus orígenes y tuvo un interés mucho mayor por el templo de Jerusalén que Jeremías. Ezequiel fue uno de los exiliados a Babilonia en la primera deportación del año 597 a. C., y sus mensajes, cuidadosamente fechados, fueron transmitidos entre los años 593 y 571 a. C.

El libro veterotestamentario de Ezequiel se compone de cuatro secciones bien distintas:

- Mensajes relacionados con los habitantes de Jerusalén antes de la destrucción de la ciudad en el año 586 a. C. (1, 1-24, 27).
- Oráculos contra las naciones extranjeras (25, 1-32, 32).
- Mensajes pronunciados en Babilonia, relacionados principalmente con el retorno de los exiliados a Judá (33, 1-39, 29).
- Un detallado programa de acción sacerdotal para un futuro estado judío (40, 1-48, 35).

La complejidad del libro y de su mensaje contradice esta nítida estructura literaria. Sus contenidos son tan diversos que no es difícil imaginar a personas diferentes implicadas en su composición. En algún momento, el profeta es una persona que tiene extrañas visiones de animales alados y de ruedas con ojos (Ezequiel 1, 4-28). En otra ocasión, se asemeja mucho más a Jeremías, pronuncia condenación contra la Jerusalén perversa y pone nuevo énfasis en una relación personal entre Dios y su pueblo (15, 1-8; 20, 1-49). Después, vemos a un profeta cuyos mensajes a otras naciones reflejan una vasta comprensión de las sutilezas de la política internacional (25, 1-32, 32). Y hay un sacerdote que planifica con todo detalle la organización de un nuevo templo con un ritual mucho más estricto que el anterior (40, 1-48, 35). Por estos motivos, algunos especialistas han considerado el libro como una recopilación de la obra de diversos autores. Ya en el siglo I d. C., el historiador judío Josefo hablaba de «dos libros» de Ezequiel (Antigüedades judías, X, 5. 1). Pero es mucho más probable que todos estos mensajes provengan de una misma persona.

poema, que contiene una expresión tan conmovedora de la angustia judía, termina con una nota de odio que no tiene igual en toda la Biblia: «Babilonia ... bienaventurado el que te diere el pago de lo que tú nos hiciste. Dichoso el que tomare y estrellare tus niños contra la peña» (Salmo 137, 8-9). El mensaje del profeta Ezequiel describe un cuadro no menos desolador. Él mismo era uno de los exiliados, y conocía bien que aquella terrible experiencia había consumido toda la vitalidad espiritual de su pueblo. Éste había quedado, dice, como un valle cubierto de huesos muertos, sin rastro de vida (Ezequiel 37).

Ezequiel (continuación)

Ezequiel recibió la vocación para profeta en Babilonia en el año 593 a. C. Tuvo una visión de una nube flameante que provenía del norte, y que contenía un carro de combate tirado por cuatro criaturas aladas de un tipo que le era familiar por bastantes esculturas e inscripciones babilonias (1, 4-28). Sobre este carro había un trono, y sobre el trono estaba el Señor, el Dios de Israel. En la visión, se le dio a Ezequiel un rollo para que lo comiera. El rollo contenía su mensaje: «Elegías, lamentos y ayes» (2, 10).

Estos mensajes se contienen en la primera sección del libro, y van dirigidos al pueblo de Jerusalén en los días oscuros del reinado de Sedecías. Ezequiel describe el declive moral y espiritual de la sociedad jerosolimitana con tal realismo que es difícil creer que él no estaba allí, sino en Babilonia. En efecto, algunos especialistas opinan que Ezequiel tuvo que estar de visita en Judá por aquel tiempo, pero es más probable que tuviera una especie de segunda visión clarividente. Las experiencias de Ezequiel como profeta están mucho más cercanas a las de aquellas bandas de extáticos mencionados en el primer período de la historia de Israel que a las de otros grandes profetas. Evidentemente, gozó de una gran experiencia psíquica, ya que después de recibir la primera visión, permaneció en trance durante toda una semana (3, 15). Si tenemos en cuenta esto, su extraordinaria precisión a la hora de describir la vida en Judá bien podría deberse a experiencias visionarias más que a observaciones realizadas sobre el terreno. Pero Ezequiel no fue un profeta irracional, y su mensaje esencial no se diferenció mucho del de Jeremías: Jerusalén sena destruida en breve, y su población llevada al exilio. No veía esperanza inmediata de retorno, aunque había indicios de que el destierro podría limitarse a unos cuarenta años (4, 6).

A pesar de su declaración de condena y de destrucción, el mensaje de Ezequiel a los exiliados en Babilonia tras los acontecimientos del año 586 a. C. era positivo. Sabía que la nación se había acarreado su ruina, pero estaba convencido de que la suerte de la nación no pendía ya de sus propias manos. Las acciones amorosas de Dios los habían convertido en nación, y el poder de Dios los restauraría, dándoles incluso la capacidad de arrepentirse y de comenzar de nuevo: «Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo, arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Os infundiré mi espíritu y haré que caminéis según mis preceptos y que pongáis por obra mis mandamientos. Habitaréis en la tierra que di a vuestros padres; vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» (36, 26-28). Dios cuidaba personalmente de su pueblo, como un buen pastor que se preocupa de su rebaño. Aunque fueran dispersados, él los reconduciría y los llevaría a una nueva vida: «Los sacaré de entre los pueblos, los congregaré de los países, los traeré a su tierra... Yo mismo apacentaré mis ovejas, yo mismo las haré sestear» (34, 13.15).

Merecen atención especial dos rasgos característicos de los mensajes de Ezequiel:

- Cuando el profeta mira hacia el futuro, hacia la restauración del reino de Israel bajo un príncipe de la familia real de David, lo hace a menudo en términos que trascienden con mucho el nacionalismo literal. Los

Nada podían hacer para ayudarse a sí mismos: la única posibilidad de esperanza yacía en la prospectiva de que Dios hiciera, una vez más, algo absolutamente nuevo en medio de ellos.

Ezequiel no fue el único que captó la situación en estos mismos términos. Es bien sabido que en la época del exilio babilonio, los dirigentes judíos comenzaron a evaluar la condición de su pueblo desde el pasado. Ya hemos visto que la Historia Deuteronomista nació en Judá alrededor de este mismo tiempo, precisamente con el mismo objetivo en mente. No obstante, su empeño en vincular la

profetas anteriores habían esperado con frecuencia que vendrían tiempos mejores, pero pensaron en la posibilidad, al menos teórica, de que la era nueva y mejor viniera a través de un nuevo rey en Jerusalén, que, a diferencia de sus predecesores, obedecería la voluntad de Dios. Ezequiel, sin embargo, supone que la inauguración de una nueva era, cuando Dios y su pueblo vivan en completa armonía, no se podrá alcanzar mediante un rey ordinario. Este reino tendrá que ser obra directa de Dios. Pensamientos de este tipo condujeron quizás a desarrollar un nuevo tipo de literatura religiosa judía, los llamados libros apocalípticos, algunos de cuyos trazos de comienzo se pueden ver en pasajes como Ezequiel 38-39. Aquí, el profeta describe cómo los enemigos de Judá, conducidos por un jefe misterioso llamado Gog, atacarán Palestina, pero serán luego aniquilados con torrentes de fuego y azufre que caerán del firmamento. Después, los exiliados judíos serán reinstaurados en su propia tierra, y el espíritu de Dios reposará sobre ellos. El mismo extraño lenguaje utiliza Ezequiel cuando describe una maravillosa comente, dadora de vida, que fluye del restaurado templo de Jerusalén hasta el mar Muerto y que convierte el desierto judío en una tierra de gran fertilidad (47, 1-12).

● Los mensajes de Ezequiel contienen también un plan detallado para un templo renovado en Jerusalén (40, 1-48, 35). No se limita a describir su construcción, sino que detalla las normas que regularán su culto. Algunos especialistas han visto esto como símbolo de un árido legalismo que, según ellos, fue avasallador en la época del exilio. En su opinión, las mismas ideas se encuentran en otros profetas de este período. Y con frecuencia se contrasta este interés por el rito religioso con las convicciones de los profetas verdaderamente «grandes» como Amós y Oseas, quienes afirmaban que la voluntad de Dios no se cumplía con ostentación de sacrificios y holocaustos, sino con el comportamiento ejemplar de cada día. Pero esta es una interpretación equivocada del mensaje de Ezequiel, y debe más al protestantismo moderno que al Antiguo Testamento. Como resultado de esa interpretación, se entienden mal, con frecuencia, los rasgos característicos del ejercicio cultual de Israel. Ezequiel no canonizaba la ejecución material del rito religioso, pero también sabía que los exiliados nunca podrían por sí solos renovar su vida espiritual. Ni siquiera en los placenteros días que siguieron al éxodo de Egipto resultó fácil la obediencia a la ley de la alianza con Dios. El pecado y la desobediencia fueron una realidad inevitable. Los israelitas se hicieron nación grande no por su propia bondad, sino por la presencia permanente de Dios. Y desde el mismo comienzo, esa presencia había sido representada por las instituciones formales del culto: desde la simple tienda de culto en el desierto hasta el magnífico templo de Jerusalén, que lejos de constituir una aberración, eran un símbolo permanente de la fe medular de Israel, representando no sólo la fidelidad y el poder de Dios, sino también el camino para el perdón de un pueblo rebelde. Por esa razón, los símbolos eran parte esencial de la comunidad restaurada.

Nada puede tener vida en las saladas aguas del Mar Muerto. Sin embargo, Ezequiel tuvo una visión acerca de un nuevo templo en Jerusalén de donde partía un río hacia el Mar Muerto, que a su llegada se convertía en un mar de agua fresca capaz de producir abundante vida.

obediencia del pueblo con la bendición de Dios podía muy fácilmente inducir a la conclusión falsa de que los exiliados eran responsables de su propio destino. El mensaje de profetas como Amós y Oseas, e incluso Jeremías, se podría malinterpretar fácilmente como si defendieran que el buen comportamiento era una manera de chantajear a Dios para que concediera su bendición a Israel. Efectivamente, cuando echamos una mirada retrospectiva al primer período de la historia de Israel, podemos ver que eso era sólo una

El Pentateuco

Se admite generalmente que la reevaluación histórica llevada a cabo entre los exiliados en Babilonia estuvo muy relacionada con los escritos de los cinco primeros libros del Antiguo Testamento, el Pentateuco. Si aceptamos la teoría de que el Deuteronomio era un prefacio de la historia deuteronomista, deberíamos hablar entonces propiamente de «Tetrateuco»: Génesis, Éxodo, Levítico y Números.

En el pensamiento judío, el Pentateuco fue considerado tradicionalmente como la obra de Moisés, pero ya desde hace más de un siglo muy pocos defienden tal cosa. Cinco son las razones principales que hacen pensar en un proceso de formación mucho más complejo que demoró varios siglos.

Anacronismos

Deuteronomio 34 nos ofrece el relato de la muerte de Moisés, lo que hace improbable que él escribiera esta sección, aunque tanto Filón (*De la vida de Moisés,* II. 291) como Josefo (*Antigüedades judías,* V, 8. 48) afirman que la escribió. Es más significativo aún el hecho de que algunos rasgos incidentales de narraciones contenidas en estos libros reflejan la perspectiva de una época posterior; por ejemplo, Génesis 36, 31-39 enumera los reyes de Edom que gobernaron «antes de que hubiera reyes en Israel»; un par de incidentes en la vida de Abrahán tuvieron lugar cuando «los cananeos vivían todavía en el país» (Génesis 12, 6; 13, 7), y a una parte de la tierra de Canaán se le da el nombre de «filistea», aunque no llegó a tener este nombre sino después de la llegada de los filisteos (Génesis 21, 34; Éxodo13, 17).

Los «dobletes» narrativos

Parece que un mismo relato ha sido recogido en dos versiones diferentes. Por ejemplo, a Berseba se le da ese nombre dos veces (Génesis 21, 31; 26, 33), lo mismo que a Betel: una vez cuando Jacob va hacia Jarán (Génesis 28, 19) y otra cuando retorna (Génesis 35, 15). Al narrar la conclusión de la alianza en el monte Sinaí, se dice que Moisés subió a la montaña tres veces, pero no hay mención alguna de que bajara (Éxodo 24, 9-18).

Contradicciones

Se pueden detectar en determinadas narraciones. Por ejemplo, en la historia de la creación se afirma en Génesis 1, 26-31 que el hombre fue creado después de los animales, mientras que, según Génesis 2, 7-20, el hombre es creado primero y posteriormente los animales para ser sus compañeros. En la narración del diluvio, el número de animales a salvar en el arca es o una pareja de cada especie (Génesis 6, 19-20) o siete parejas (Génesis 7, 2). De José se dice que fue llevado a Egipto por ismaelitas (Génesis 37, 25) y por madianitas (Génesis 37, 28); y que Rubén (Génesis 37, 22) o Judá (Génesis 37, 26) fue el hermano bueno que intentó liberarlo.

Diferencias legales

Los especialistas han señalado también que las leyes consignadas en el Deuteronomio difieren a veces de las recogidas en otros libros del Pentateuco. Por ejemplo, según Éxodo 20, 24, se pueden ofrecer sacrificios a Dios «en los lugares donde se pronuncie mi nombre», pero según Deuteronomio 12, 14 se hará «sólo en el lugar que el Señor se elija

cara de la historia. La exigencia profética de obediencia a la ley de Dios se había basado en la libérrima bondad del amor de Dios en sucesos como la vocación de Abrahán y Sara y el éxodo de Egipto. Los profetas declararon atinadamente que los problemas religiosos de la nación comenzaron cuando sus miembros se asentaron en la tierra de Canaán, aunque el tiempo anterior tampoco había sido perfecto. Tal vez esta era una buena lección para los exiliados que se preocupaban por evaluar su desastre nacional.

---

en una de tus tribus». Éxodo 28, 1 sugiere que sólo la familia de Aarón tiene cualificación sacerdotal para ofrecer sacrificios, mientras que Deuteronomio 18, 6-7 permite a todo levita hacerlo. Varían también los métodos a adoptar: en Éxodo 12, 8-9, el cordero pascual debe ser asado, mientras que en Deuteronomio 16, 7 se dice que tiene que ser cocido.

El nombre de Dios

Según Éxodo 6, 2-3, Moisés fue el primero que conoció el nombre personal de Dios, «Yahvé», pero Génesis 4, 26 afirma que desde los tiempos más remotos la gente había utilizado ya este nombre en el culto. Además, hay otros muchos pasajes en los que se llama a Dios «Elohim». Se ha dicho que los diferentes nombres indican las ideas diversas acerca del carácter de Dios: en las narraciones que le llaman Yahvé, se le considera como una especie de «superman» que se encuentra y habla con la gente personalmente, mientras que en aquellas en las que se le llama Elohim, aparece como más remoto y se manifiesta mediante sueños y por mensajeros.

Estos cinco puntos no son por sí mismos definitivos si los consideramos por separado, pero tomados conjuntamente han sido contemplados por los especialistas como una demostración conclusiva de que el Pentateuco no fue obra de un único autor, ni de Moisés ni de ningún otro. Según la opinión más ampliamente aceptada, el Pentateuco, tal como lo conocemos actualmente, fue compilado partiendo de cuatro documentos-fuente: J (yahvista), E (elohista), D (deuteronomista) y P (sacerdotal). Esta teoría fue expuesta en toda su amplitud en el siglo XIX por los eruditos alemanes K. H. Graf y J. Wellhausen, y se la denomina frecuentemente teoría de Graf-Wellhausen. Este último autor opinó también que estos documentos-fuente reflejan todo el curso de la historia nacional de Israel comenzando por J (950-850 a. C.) y siguiendo por E (850-750 a. C.), D (621 a. C.) y P (hacia el 450 a. C.).

En las primeras décadas del siglo XX, los especialistas se propusieron «recuperar» y «reconstruir» estos cuatro documentos aparentemente perdidos, y llegaron a la conclusión de que J había visto la luz entre las tribus meridionales en tiempos de Salomón, y E entre las tribus del norte en tiempos de Elías, y que ambos habían sido refundidos algún tiempo después de la caída de Samaría en el 721 a. C. Al documento-fuente D se lo identificó generalmente con el libro de la ley descubierto en tiempo de Josías, aunque quizás fuera de origen septentrional. Se trataba de una «fuente» muy diferente de las otras, ya que, mientras se puede seguir el rastro de J y de E por todo el Pentateuco, D parece estar restringido al libro del Deuteronomio. Al documento-fuente P se lo consideró como una colección exclusivamente sacerdotal que contenía principalmente los detalles de la actividad cúltica organizada y todo lo relacionado con ella, aunque incluía también algunos otros materiales de tipo narrativo.

De una forma u otra, la mayoría de los estudios del Antiguo Testamento realizados después de Wellhausen han venido aceptando esto a lo largo de los últimos cien años. Durante ese tiempo, hubo algunos que señalaron las limitaciones de este o de aquel

Reflexionando sobre todo esto en Babilonia, los dirigentes religiosos trataron, quizá, de escribir una historia de las experiencias más antiguas de su nación, comenzando incluso por la creación. A la hora de compilar su historia, no partieron de cero, como tampoco lo hicieron los historiadores deuteronomistas, pues disponían de una riquísima herencia nacional, con sólo remontarse unos siglos atrás. Pero, al contar de nuevo estas historias familiares, pudieron ver que el problema de la desobediencia humana era muy antiguo, que era parte

El Pentateuco *(continuación)*

detalle en el análisis de Wellhausen, pero fueron individuos aisladísimos los que lo rechazaron por completo, y en general se les consideró a éstos últimos como un poco excéntricos. Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XX muchos eruditos siguieron empleando esta hipótesis pero cada vez con mayores matizaciones o prevenciones, hasta el punto de que ya muy pocos la aceptarían tal y como fue propuesta por Wellhausen. En definitiva, si bien no han llegado todavía los días en los que pueda decirse que la hipótesis documentaria va a quedar definitivamente descartada –y por ello sigue siendo necesario conocerla a fondo y tomarla en cuenta en cualquier estudio—, sí parece que su constante revisión por los especialistas apunta a una reconstrucción muy distinta, y al empleo de otros métodos de análisis de los libros que configuran la Biblia Hebrea. Varias son las razones principales por las que se cuestiona esta hipótesis que en otros tiempos parecía irrebatible:

- La visión de Wellhausen se basaba firmemente en una interpretación filosófica particular de la historia y de su desarrollo. Al igual que otros pensadores de su época, creyó que la sociedad humana evolucionó gradualmente desde los comienzos primitivos al pensamiento sofisticado de su tiempo. Por ello, según Wellhausen, la experiencia religiosa de Israel tuvo que haber arrancado de un simple culto a la naturaleza (animismo), que evolucionó posteriormente hasta los elevados parámetros de los profetas del Antiguo Testamento, basados en la creencia de un solo Dios universal (monoteísmo), no sin antes haber pasado por un estadio intermedio de henoteísmo (culto a un solo dios, pero aceptando la existencia de otros muchos). Pero esta teoría social evolucionista ha sido muy cuestionada por otras teorías sociales, que han puesto de manifiesto su excesivo simplismo. Por ello, también se debate si puede ser correcto un análisis literario que puso su fundamento en una teoría social altamente cuestionada.
- Desde los días de Wellhausen, nuestro conocimiento del mundo antiguo en general y de Israel en particular ha cambiado casi por completo. Wellhausen y sus contemporáneos escribían antes de que se produjera el desarrollo de la arqueología científica moderna. Para ellos era fácil ver el Antiguo Testamento como una especie de libro-fuente teológico y no como un cuerpo de literatura que es preciso entender en su propio contexto de vida. Considerado de aquella manera, parecía plausible pensar que la religión de Israel pudo haber evolucionado desde un animismo primitivo a un monoteísmo elevado, en el curso de muy pocos siglos; pero, cuanto más conocemos el mundo del Antiguo Testamento, menos probable parece que se deba concebir la fe de Israel en estos términos. Según la teoría de Wellhausen, casi todos los detalles del culto ritual de Israel fueron inventados por el escritor P hacia finales del exilio en Babilonia, pero los descubrimientos realizados donde estuvo emplazada la antigua Ugarit han demostrado que incluso términos muy técnicos utilizados en la Biblia Hebrea eran ya de dominio común en Canaán mucho antes de la conquista israelita. Lejos de reflejar estadios tardíos en el desarrollo del pensamiento religioso, gran parte del material del Pentateuco retrata precisamente las circunstancias del periodo que describe.

de la vida misma. Y que la presencia amorosa de Dios había estado con su pueblo. Desde los primeros días del desierto, Dios había estado allí, también en los momentos de desobediencia. Lo que sacó a las tribus de Egipto y las llevó a su tierra no fue su propia bondad, sino el amor de Dios. Y así, una nueva esperanza y preocupación comenzaron a emerger de las lecciones de la historia. Mirando a sus propios recursos, no cabía lugar para la esperanza, pero pensando en los recursos de Dios, todo era posible.

Naturalmente, esto no prueba que todo fue consignado por escrito en un período temprano, y menos aún que haga comentarios sobre su valor histórico, pero demuestra ciertamente que los fundamentos en que Wellhausen se apoyó estaban equivocados.

● Estas críticas no han impedido a los estudiosos del Antiguo Testamento continuar el trabajo de ajustar y articular más plenamente la teoría que avanzó Wellhausen. Incluso en nuestros días, algunos discuten aún sobre las fechas de los diversos documentos-fuente, pero sus conclusiones son muy diferentes. A la fuente J se le asignan fechas tan diversas como el siglo IX y la época posexílica. Otros han supuesto que no existió lo que se ha llamado fuente E, mientras que otros sostienen que la teoría de las cuatro fuentes es inadecuada, y que el Pentateuco contiene muchas más fuentes que éstas. Algunos han afirmado, además, que pueden detectar J, E y P no sólo en el Pentateuco, sino también en Josué, Jueces, Samuel e incluso Reyes. Este debate se ha suscitado, en gran parte, porque las llamadas fuentes no son constantes en el uso de los diversos nombres divinos, aunque se supuso que esto era precisamente su característica más propia. Siendo así que los especialistas han intentado definir la naturaleza y contenidos de estos documentos-fuente durante un siglo, es razonable esperar que al fin lleguen a alguna conclusión en esta materia. Que hayan fracasado hasta ahora de manera tan llamativa en este empeño, suscita verdaderas dudas acerca de su existencia misma.

Algunos estudiosos han tenido en cuenta el peso de estas críticas, y han dirigido sus miras hacia otros puntos. Gerhard von Rad, por ejemplo, afirma que había una unidad entre los libros del Génesis y de Jueces, a la que denominó «Hexateuco» (Josué y Jueces los tomó como una sola obra), cuyo interés principal estaba giraba en torno a dos sucesos principales: el éxodo (entrada en la tierra prometida) y la ceremonia de la alianza en el monte Sinaí. Además, creía que ambos estuvieron relacionados originariamente con las celebraciones religiosas en la vida del primitivo Israel, y sostuvo que la especie de narración continua que tenemos ahora proviene de las confesiones y credos que se repitieron con tanta frecuencia en el culto. A su juicio, esto tuvo lugar en tiempos de Salomón. Martin Noth también aportó su propia teoría acerca del nacimiento de esos mismos materiales, pero todos estos intentos se han basado siempre en un análisis de fuentes que siguen las huellas de Wellhausen, y no han conseguido eliminar las críticas señaladas ya anteriormente.

Algunas discusiones recientes sobre este tema han subrayado la importancia de tratar el Pentateuco como literatura real. Wellhausen y sus colegas trabajaron con una visión muy reducida de cómo se llegó a escribir la literatura antigua. Su trabajo se ha descrito a veces, de manera colorista, como trabajo de «tijeras y goma de pegar»: el editor último de estos libros se habría sentado ante cuatro documentos y se habría puesto a cortar pedacitos de aquí y de allá, que luego habría juntado pegándolos con cola (más bien de manera tosca) para hacer un «libro nuevo». Esto puede tener sentido para un científico moderno sentado en su despacho: también él podría escribir un libro utilizando este procedimiento, pero no fue

Un nuevo comienzo

Los relatos del pasado de Israel recordaban a los exiliados lo que Dios había hecho por su nación. Ni siquiera en tiempos de gran pesimismo falló el amor de Dios, y tampoco les abandonaría ahora. No hacía mucho habían comenzado a ocurrir cosas en la política de Babilonia que se consideraban como acciones divinas

Cuando Nabucodonosor murió en el 562 a. C., le sucedió una serie de gobernantes débiles e ineptos. Sólo Nabónides reinó durante

El Pentateuco *(continuación)*

así como se recopiló un archivo nacional como la Biblia Hebrea. El modo de tratar estos relatos antiguos, a veces por vía oral, no fue tan metódico y preciso. La manera que tenían los antiguos de tratar estas historias, muchas veces de modo oral, simplemente no se corresponde con estos análisis. Además, si como dicen los expertos tales historias son obras maestras que desde su redacción han inspirado a generaciones de lectores, parece difícil pensar que sus editores no se hubieran percatado de la discontinuidad entre muchos de sus relatos. De ahí que sea lícito preguntarse si las cesuras que en otros tiempos fueron interpretadas como marcas de una torpe fusión de relatos procedentes de fuentes distintas, no serán en realidad marcas editoriales deliberadas para indicar una función literaria o estilística determinada. Por ejemplo, algunos autores creen que el uso de los distintos nombres divinos podrían interpretarse de este modo: cuando se emplea Yahvé, nombre del Dios nacional, el autor pretende encuadrar el relato en un contexto de relación con su pueblo, mientras que cuando se emplea en nombre genérico Elohim se apunta de modo más abstracto al Dios creador, Señor del cosmos. Tampoco hay razón para interpretar los «dobletes» como indicio de más de una fuente, pues la literatura ugarítica ha puesto de manifiesto que la repetición juega un muy importante papel en la narrativa antigua, y que por tanto la comparación entre los dobletes es básica para la interpretación del conjunto narrativo.

No sólo con el Pentateuco, sino que en general la erudición bíblica ha estado dominada por mucho tiempo con la obsesión de descubrir los documentos-fuente de los que supuestamente derivaría el texto que actualmente conforma la Biblia Hebrea. Podemos verlo en cualquiera de las introducciones tanto al Antiguo como al Nuevo Testamento, que se ocupan del origen, fecha y autor, excluyendo, con frecuencia, cualquier otra cuestión. Este planteamiento tiene mucho que ver con la época de la Ilustración que surgió en Europa a finales del siglo XVIII, cuando se pensaba que todo debía ser sometido al análisis científico por ser éste el único método neutral y objetivo que podría propiciar el acceso a la verdad. Este movimiento recibió gran influencia de René Descartes (1596-1650) y de Francis Bacon (1561-1626), para quienes un punto de partida en la investigación consistiría en desmontar o desmembrar el objeto sometido a estudio, para analizar sus partes detenidamente y entender su funcionamiento interno. Se reconoce hoy día, sin embargo, que este método científico no es la única forma científica de investigación, pues en no pocos objetos la suma de las partes constituye una unidad mucho mayor y más perfecta y orgánica de lo que podría conocerse por un mero estudio de las partes. De ahí que la investigación también requiera de un estudio del objeto en su contexto holístico, del que toma y al que también contribuye. Esto mismo también vale para la literatura. El significado de un libro debe ser hallado primero en su formato último, ya que, independientemente de su proceso de formación y de las fuentes de las que pueda beber, es éste el que tiene la última palabra. Sin duda, la búsqueda de fuentes puede poner de relieve las distintas perspectivas de

un período largo (556-539 a. C.), pero fue muy impopular. Se opuso a la religión nacional de Babilonia, el culto de Marduk, y se interesó poco por los asuntos de la capital, prefiriendo vivir retirado en Teima, en el desierto de Arabia, y dejando los asuntos de estado en manos de su hijo Bel-sar-usur (el Baltasar del libro de Daniel). Fue éste un período muy inestable de la historia babilonia, y quizá la vida de los exiliados se hizo entonces más difícil. En la literatura judía se cuenta que los exiliados estuvieron sometidos a un trato severo, rayano en la persecución oficial. En la Biblia Hebrea, los

Durante el exilio, el imperio babilonio pasó por un período de declive. El emperador Nabónides, al que se ve en el relieve adorando al dios-sol, rechazó la religión nacional y pasó gran parte de su tiempo retirado en el desierto.

las distintas ediciones que haya sufrido un texto en cuestión, pero el Pentateuco es ahora una narración bien trabada con su propio mensaje, al que se llega no mediante el análisis de las partes, sino a través de un cuidadoso estudio de su temática y sus múltiples matices según han sido presentados al lector por sus últimos editores.

Como resultado de todo esto, a finales del siglo XX se procedió a una amplia reevaluación de todos los planteamientos que hasta entonces habían sido fundamentales para la exégesis del Pentateuco. Pero no sólo la insatisfacción con la hipótesis de Graf-Wellhausen condujo a esta revisión, sino sobre todo el desarrollo (o redescubrimiento) de nuevos métodos de análisis literario que se presentaban muy prometedores por superar muchas de las limitaciones de la crítica literaria de entonces, muy restringida a una crítica de las fuentes. A algunos autores les gustaría pensar que el colapso de lo que una vez fue la ortodoxia científica justifica el retorno a creer que Moisés fue el autor del Pentateuco, pero esta conclusión no se impone necesariamente. En primer lugar, la Biblia misma no ofrece motivo alguno para ligar su nombre con todos esos libros. Sólo algunas referencias muy dispersas en los libros conectan a Moisés con su escritura, y todas ellas se refieren a partes específicas de la narración más que al Pentateuco como un todo (Éxodo 24, 4-8; Números 32, 2; Deuteronomio 31, 19-29). La escritura se utilizó ampliamente en el periodo más temprano de la historia de Israel, y bastantes especialistas actuales no dudan en relacionar a Moisés con puntos importantes del Pentateuco, tales como los diez mandamientos. No existe razón alguna para que este jefe de las tribus antiguas no haya tenido alguna conexión con estos relatos y costumbres tradicionales de su pueblo. Pero posteriormente, incluso todo lo relacionado con Moisés debió ser reinterpretado para aplicarlo a situaciones nuevas. Cuando se añadieron nuevos miembros a la población de Israel, las propias narraciones de éstos transmitidas oralmente durante siglos, fueron incorporadas a la herencia nacional de Israel. Y la inauguración de la monarquía debió hacer necesaria una considerable reinterpretación de los valores e ideales tradicionales de Israel, para adaptarlos a las nuevas circunstancias.

Ahora parece bastante probable que, en lugar de pasar por algunos estadios escritos, todo esto tuvo lugar de manera más o menos informal hasta que el Pentateuco fue escrito en su forma actual. No es desatinado pensar que esta narración épica de los primeros días de Israel fuera publicada, al principio del exilio, para explicar el fracaso del pasado y para proyectar hacia el futuro. Pero las narraciones y las leyes no fueron creadas entonces. El elemento nuevo fue la perspectiva que la experiencia del exilio les había proporcionado. Con esta percepción retrospectiva, los relatos sobre Dios y su pueblo podrían convertirse en fuente de renovación de la vida nacional de Israel, a la vez que estas viejas narraciones, cuyos orígenes se remontan a la alianza del Monte Sinaí, adquirirían nueva vida.

El cilindro de Ciro da detalles de la reforma que el gobernante persa emprendió en Babilonia después de tomar el poder de manera incruenta. En la profecía de Isaías se ve a Ciro como el involuntario agente del Señor en el establecimiento de las condiciones para el retorno de los exiliados a Jerusalén.

relatos de la primera sección del libro de Daniel (capítulos 1-6) narran cómo éste y sus compañeros fueron sometidos a los tratos más inhumanos por ese tiempo, y las adiciones griegas a los libros de Ester y Daniel, más las obras de Judit y Tobit, todas ellas incluidas en la Biblia griega (Setenta), describen un cuadro similar. No obstante, fue éste un tiempo de corta duración, pues se había apagado ya el poder del imperio babilonio, y cuando un rey poco conocido del sur de Persia se alzó como caudillo, no tuvo dificultad alguna para hacerse enseguida con la totalidad del país. Se llamaba Ciro, y en el año 539 a. C. el pueblo de Babilonia le dio la bienvenida como a su rey después de hacerse con el control de la ciudad sin necesidad de usar la fuerza.

Ciro restauró la sociedad babilonia. Los templos que Nabónides había descuidado volvieron a adquirir su gloria pasada, y Ciro mismo participó públicamente en el culto al dios Marduk. Pero se mantuvo por encima de todo partidismo; efectivamente, de todos los gobernantes con los que los exiliados tuvieron que vérselas, Ciro fue el más liberal y humano. No concibió la política en términos de conflicto armado entre diversas religiones nacionales; por el contrario, reconoció el derecho de todas las naciones a adorar a sus propios dioses y declaró además que la gente tendría el derecho a vivir donde ella eligiera. Se producía un giro de ciento ochenta grados respecto de la política que había dominado la sociedad mesopotámica durante siglos, y Ciro estaba decidido a convertir sus planes en realidad. Heredó una población con muchas gentes desarraigadas de su propia tierra y asentadas en Babilonia contra su voluntad. Y decidió estimular a estas gentes desplazadas para que volvieran a sus lugares de origen, declarando que les prestaría ayuda económica para realizarlo. El cilindro de Ciro contiene detalles acerca de todo esto. Y los judíos estaban incluidos, naturalmente, en estas medidas de repatriación. El libro veterotestamentario de Esdras conserva el texto

de un documento oficial publicado por Ciro que trata específicamente del compromiso solemne hecho a los exiliados judíos (Esdras 6, 3-5).

Vuelta a Jerusalén

Al comienzo de su reinado, Ciro promulgó un edicto permitiendo la reconstrucción del templo de Jerusalén, pero los exiliados en Babilonia no tenían mucha prisa por retornar. Josefo (que escribió varios siglos más tarde) dice que cuando se les brindó la oportunidad de volver a su patria, no querían abandonar la vida confortable que se habían organizado en el exilio (Antigüedades de los Judíos XI, 3). Sin embargo, para los persas era importante que su política de repatriación se llevara a cabo. Aunque indudablemente influyeron razones humanitarias para ejercer esa política, las ventajas de tener súbditos

Isaías de Babilonia

Los estudiosos modernos afirman que la llegada de Ciro fue descrita por un profeta judío en Babilonia cuyos mensajes se encuentran en Isaías 40-55. Tal como están, estos mensajes forman parte del libro que cuenta la vida y la enseñanza del profeta Isaías, que vivió en Jerusalén unos 150 años antes, durante los reinados de Acaz y Ezequías. Sin embargo, hay toda una serie de razones para considerar estas secciones posteriores del libro como de origen distinto:

- Isaías 40-55 no contienen mención alguna del profeta Isaías, y esto contrasta fuertemente con Isaías 1-39, que relata una serie de noticias acerca del profeta, en especial su trato con el rey y con el pueblo de Jerusalén.
- El estilo y el lenguaje de Isaías 40-55 difieren por completo. Estos capítulos utilizan lo que es quizá el hebreo más sofisticado de todo el Antiguo Testamento. Además, estos mensajes no tienen la forma breve y concisa de «los dichos», típica de la mayoría de los profetas del Antiguo Testamento. Incluyen, por el contrario, pasajes líricos continuados que celebran la soberanía de Dios en la creación y en la historia. Dada su estructura poética peculiar, se ha pensado que estos mensajes pudieron haber nacido en el contexto del culto. Quizá reflejan la manera como se celebró la realeza de Dios en el templo de Jerusalén durante el apogeo del reino de Judá. Pero no son solamente himnos, pues contienen también muchas referencias históricas específicas relacionadas directamente con el mensaje del profeta.
- El que estas referencias específicas se basen en las experiencias del exilio babilonio es una de las razones para pensar que son la obra de un profeta que vivió en este tiempo. La caída de Jerusalén se presenta como un suceso pasado (51, 17-23) y la caída de Babilonia como inminente (43, 14-15; 47, 1-15). Se anima al pueblo a pensar que pronto será libre (48, 20), y se menciona a Ciro por su nombre como la persona que llevará a cabo esta liberación (44, 28-45, 4). Otros pasajes apuntan claramente el triunfo de Ciro sin llegar a nombrarlo (41, 2-4; 48, 12-16).

Parece, pues, lógico pensar que los mensajes de Isaías 40-55 fueron entregados a los exiliados de Babilonia justo antes del 539 a. C., cuando Ciro se aseguró el triunfo y se percibía claramente que sus políticas redundarían en nuevas oportunidades para la restauración del estado de Israel.

Por mor de conveniencia, el profeta que pronunció estos mensajes es llamado Isaías de Babilonia, o bien Segundo Isaías o incluso Deutero-Isaías. Por supuesto, su nombre personal seguramente no debió ser Isaías, si bien sí se da una continuidad entre estos mensajes y los de su ilustre predecesor. De hecho, Isaías reunió a su alrededor un grupo de discípulos, para que sus mensajes pudieran ser transmitidos a las generaciones siguientes (Isaías 8, 16); y estos mensajes posteriores bien pudieron provenir del círculo

leales y agradecidos en lugares estratégicos de su imperio no eran nada desdeñables. Y dado que Palestina estaba próxima a la frontera con Egipto, era importante para ellos contar con un estado amigo.

Nombraron entonces gobernador de Judá a un hombre llamado Sesbasar. Su nombre es babilonio, aunque esto no significa que no fuera judío. Sabemos muy poco de él: que hizo un primer intento para reconstruir los fundamentos del templo (Esdras 5, 16). Tenemos mejor información acerca de un grupo posterior de exiliados que volvió bajo la guía de Zorobabel y Josué. Este era sacerdote, y Zorobabel nieto de Joaquín, el último rey legítimo de la familia real de David que obtuvo también un nombramiento persa y sucedió quizás a Sesbasar como gobernador. El nombramiento de un miembro de la familia real judía fue quizás un esfuerzo consciente de los persas para persuadir a los

Isaías de Babilonia *(continuación)*

mismo de discípulos. Lo que ellos decían seria una aplicación nueva de verdades antiguas a circunstancias actuales, por lo que no dudaron en incluirlo en el mismo libro que contenía los mensajes de Isaías de Jerusalén. Si Isaías de Babilonia fue una de las figuras proféticas más grandes, se preguntan algunos por qué razón carecemos de información explícita acerca de él. Esta pregunta tiene que ser contemplada en el contexto de que no sabemos casi nada acerca de la mayoría de los restantes grandes profetas, si exceptuamos los mensajes recogidos en sus libros. El anonimato de este profeta de Babilonia está en consonancia con su punto de mira, ya que se preocupó, en primer lugar y ante todo, de la majestad y del poder de Dios, y no de sí mismo. El cambio que, en su opinión, estaba a punto de producirse, no lo realizarían los exiliados, sino Dios mismo. Sería un «nuevo éxodo» comparable al que tuvo lugar en los días de Moisés, cuando los esclavos que huían (como los exiliados) se habían visto impotentes, pero fueron liberados milagrosamente por su Dios todopoderoso (Isaías 43, 14-21).

Un Dios poderoso

Ciro es considerado como el instrumento de esta liberación que se iba a producir, pero la confianza del pueblo no debería ponerse en él. El poder verdadero que restauraría al pueblo judío venía de Dios mismo. El retorno glorioso a su patria seria un movimiento de dimensiones mundiales que incluiría a los que habían huido a Egipto (49, 12). El poder de Dios no se vería restringido por los limites geográficos o nacionales, como los israelitas pensaron a veces en el pasado. Este profeta estaba convencido de que su Dios no era uno entre muchos, sino el único Dios verdadero: «El Señor es un Dios eterno y creó los confines del orbe. No se cansa, no se fatiga» (40, 28). Era importante para él subrayar esto, ya que algunos de los exiliados habían llegado a considerar su desastrosa situación como resultado de la debilidad del Dios de Israel cuando tuvo que enfrentarse al «poder» aparente de los dioses de Babilonia. Los que se mantuvieron fieles a la fe de la alianza quizás se encontraron en minoría (Ezequiel 20, 32; Daniel 1-6), pero Isaías de Babilonia sabia que ellos tenían razón.

Su desprecio por los dioses de Babilonia era absoluto. Ironizando, señala cómo sus propios adoradores los fabrican de la misma madera que utilizan para alimentar el fuego. Para él, esa actitud es ignorancia ciega: «No comprenden ni distinguen, tienen los ojos cerrados, y no ven; las mentes, y no entienden. No reflexionan, no tienen inteligencia ni criterio para decir: La mitad la he quemado en la lumbre; he cocido pan sobre las brasas, he asado carne para comer. ¿Y voy a hacer del resto una abominación? ¿Y a postrarme ante un tronco?» (44, 18-19). No es así el Dios que se reveló en la historia de Israel. Fue y continuaba siendo un Dios con un poder real el Dios de toda la creación: «Yo soy el Señor, creador de todo; yo solo

israelitas a que retornaran. Zorobabel vio que, con la ayuda persa, podría surgir un nuevo estado judío de las cenizas del pasado. Sin embargo, al desaparecer la mayor parte de las características familiares del primitivo reino, sólo una cosa unía a los nuevos pobladores con sus antepasados: su fe en Dios. Durante el exilio, esta fe se había expresado en ritos como la circuncisión y la observancia del sábado, así como en la oración y la lectura de la Torá. Pero ahora se podía reconstruir el templo, y su reparación y renovación serían el principal objetivo de Zorobabel.

Las ruinas del templo continuaron siendo, probablemente, un lugar de culto durante el período que transcurrió desde la destrucción por Nabucodonosor. Incluso en fechas inmediatamente posteriores a la invasión, Jeremías 41, 4-5 menciona adoradores

---

desplegué el cielo, yo afiancé la tierra. Y ¿quién me ayudaba?» (44, 24).

El pueblo de Dios y su tierra

Teniendo presente este acento en la soberanía universal de Dios, quizá esperábamos que se olvidara de su relación especial con Israel, o que la relegara al menos a un segundo plano; pero no fue así. Que el poder de Dios se extendía por toda la tierra quería decir que los exiliados retornarían a su patria sin cuestionarse siquiera si Dios podría cuidar de ellos. Muchos necesitaban probablemente ese ánimo, ya que, incluso después que Ciro dio el permiso para retornar, prefirieron la tranquilidad y la seguridad de la vida conocida a los sobresaltos y peligros desconocidos de un viaje largo y de una tierra extraña. Mas para cuantos confiaban en Dios, se trataba de una gran aventura espiritual: «Desde oriente traeré a tu estirpe, desde occidente te reuniré. Diré al norte: Entrégalo; al sur: No lo retengas; tráeme a mis hijos de lejos, y a mis hijas del confín de la tierra» (43, 5-6). Dios lo había hecho muchos siglos antes en el éxodo de Egipto y lo repetiría por el gran amor a su pueblo: «Mirad que realizo algo nuevo; ya está brotando, ¿no lo notáis? Abriré un camino por el desierto, ríos en el yermo» (43, 19). Quizá Jerusalén sea una tierra devastada y arruinada, pero será restaurada pronto y recuperará su antigua gloria: «El Señor consuela a Sión, consuela a sus ruinas: convertirá su desierto en un edén, su yermo en paraíso del Señor; allí habrá gozo y alegría, con acción de gracias al son de instrumentos» (51, 3).

El siervo de Dios y el mundo de Dios

A pesar de este renovado énfasis sobre la preocupación de Dios por su pueblo, el profeta de Babilonia estaba convencido de que el amor de Dios no era exclusivo de Israel. Todo el mundo era el escenario de la actividad divina y todos los pueblos del mundo serian el objeto de su amor. Este es el mensaje de uno de esos pasajes a los que se ha llamado los «cantos del siervo»: «Es poco que seas mi siervo, y restablezcas las tribus de Jacob y conviertas a los supervivientes de Israel; te hago luz de las naciones, para que mi salvación alcance hasta el confín de la tierra» (49, 6).

Son cuatro los cantos del siervo, que parecen ser poemas independientes y cerrados en sí mismos, aunque, indudablemente, son obra del mismo profeta y constituyen una parte de su mensaje (42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12). En estos cantos, el profeta habla de un individuo específico, «el siervo», mediante el cual se llevarán a cabo los planes de Dios para una época futura grande y gloriosa. Pero, ¿quién era este siervo? En otros lugares, el profeta habla de la nación de Israel como siervo de Dios, y la persona del siervo mencionada en los cantos es descrita frecuentemente de la manera utilizada para hablar de Israel. Israel «es mi siervo... el pueblo que yo he elegido»

peregrinos al lugar del templo, que habían venido del territorio del antiguo reino del norte de Israel, que tuvo su centro en Samaría. Gentes de esa región, así como la población judía que había quedado en Judá, continuaron adorando allí. Y es natural que estas gentes prestaran su apoyo a Zorobabel, aunque éste no quiso aceptarlo, porque no les consideraba realmente judíos, pues si bien eran fieles a la alianza del Dios de Israel, no habían compartido las experiencias de los exiliados en Babilonia, y éstos eran los únicos descendientes verdaderos de las tribus antiguas. Estas otras gentes eran de origen racial incierto (y en parte, no judío), y su culto a Yahvé era incluso sospechoso.

Los habitantes de Samaría y sus amigos de Judá comprendieron que los recién llegados de Babilonia estaban decididos a formar su

Isaías de Babilonia *(continuación)*

(41, 8), y así es el siervo de los cantos (42, 1). Ambos fueron creados por Dios (Israel: 43, 1. 7. 15. 21; 44, 2. 21. 24; el siervo: 49, 5), y *fueron dotados con el espíritu de Dios* (Israel: 44, 3; el siervo: 42, 1). Esto ha llevado a bastantes eruditos a concluir que cuando Isaías habla del siervo doliente se está refiriendo, aunque de otra manera, al pueblo de Dios, a Israel. Pero, al mismo tiempo, se dicen cosas del siervo que se niegan explícitamente de Israel. El siervo «no desmayará ni se quebrará» (42, 4), ni se ha «rebelado o separado» de Dios (50, 5), como *lo hizo con tanta frecuencia la nación*. Además, él sufre pacientemente, no por su maldad, como la nación, sino por las maldades de otros (53, 3-5). Lo más significativo es que mientras la nación necesita restauración, el siervo es enviado a restaurar y a renovar a Israel (49, 5-6; 53, 4-6). Por consiguiente, resulta difícil ver cómo el profeta pudo identificar a este siervo de Dios con la nación misma.

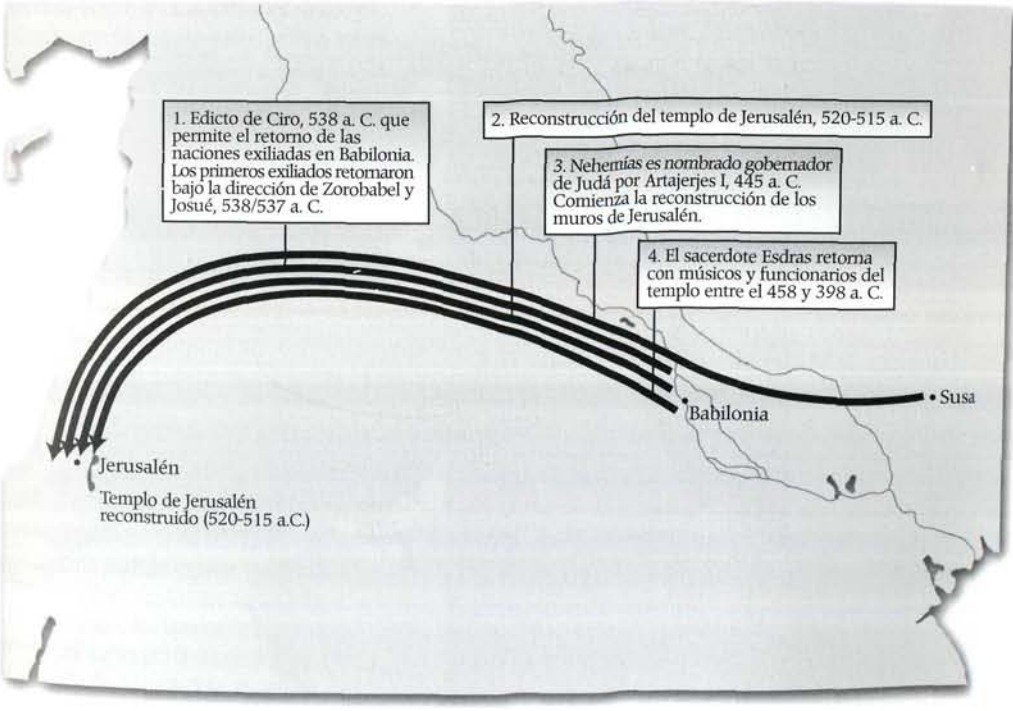
Así pues, ¿quién era este enigmático siervo? Algunos opinan que el profeta está pensando en un individuo vivo concreto, tal vez Joaquín o Jeremías, o quizás él mismo. Pero es más probable que estuviera pensando en algún personaje futuro en cuya vida pudieran hacerse realidad los ideales de la antigua fe de Israel, y por el cual las promesas de Dios para su pueblo y para el mundo se convertirían en realidad. Jamás se *le da el nombre de mesías en el Antiguo* Testamento, ni el pueblo judío identificó nunca a ambos como una misma persona. Estos pasajes ejercieron una influencia poderosa en la interpretación cristiana de *Jesús como el mesías de las expectativas del* Antiguo Testamento. Concretamente, el relato del último canto (52, 13-53,12) presenta coincidencias llamativas con la muerte de Jesús. Tal como sucedieron las cosas para Israel y para el mundo, éste es indudablemente el mayor legado que tenemos de este profeta de Babilonia: que el camino para la salvación del mundo debería ser el del sufrimiento y el del servicio.

propio estado judío, en el que no tendrían cabida quienes vivían ya en el país. Obligados, pues, a retirar su ofrecimiento de cooperación, no tuvieron otra opción que la de oponerse a los planes de los exiliados que habían retornado, logrando que se prolongaran los trabajos de reconstrucción del templo durante más de diez años. Para ello, persuadieron a las autoridades persas responsables del imperio occidental de que se estaba haciendo algo ilegal. Por entonces, Darío I era ya el emperador, pero el permiso original de Ciro estaba aún vigente, y al fin se permitió que continuaran la obra (Esdras 5). El nuevo templo fue mucho más pobre que el construido por Salomón, pero su terminación fue todo un hito en la vida de esta comunidad acosada (Esdras 3, 12).

Confusión y desesperación

El nuevo templo estuvo terminado hacia el año 515 a. C., y los israelitas reemprendieron su culto en él con gozo y expectación, creyendo que la nueva era que se les había prometido tenía que estar al alcance de la mano. Pero la realidad sería muy otra. No conocemos con certeza cómo fue la vida en Judá del año 515 al 444 a. C., pero no tenemos razones para suponer que la situación mejorara ni en lo religioso ni en lo económico. Una serie de mensajes proféticos parecen reflejar la vida de esa época. El libro de Abdías es un poema corto que deplora la ventaja que los edomitas

El retorno de los exiliados.



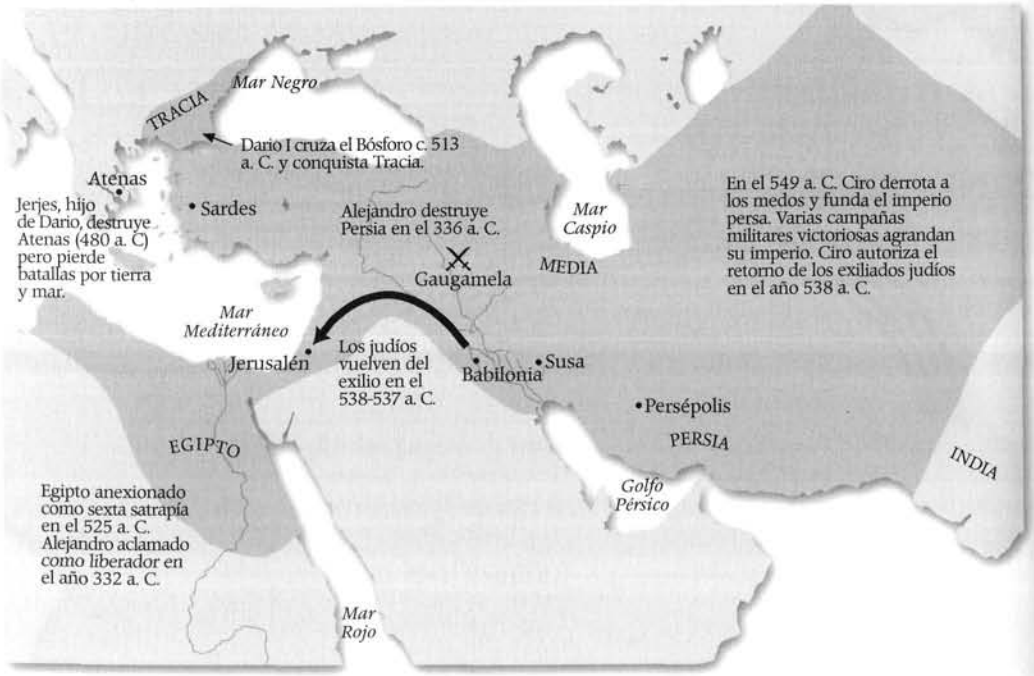
obtuvieron del desastre nacional de Judá, y asegura al pueblo judío que pronto vendrán días mejores. El libro de Joel tiene relación también, probablemente, con este período. Su ocasión inmediata fue una plaga de langostas que ocasionó una gran hambre. Joel aseguraba a sus oyentes que se trataba sólo de un revés pasajero, y que sería el preludio de la nueva era que Dios iba a inaugurar. El mismo cuadro de desaliento se encuentra, según algunos especialistas, en la sección final del libro de Isaías (Isaías 56-66). Hay quienes consideran esa sección como la obra de otro profeta (Tercer Isaías o Trito-Isaías), pero es más probable que estos mensajes fueran la obra de seguidores del Isaías de Babilonia. Su perspectiva general se asemeja a su idealismo, aunque parece que reflejan la desesperación de esta época posterior.

La única fuente cierta de información para este período es el libro de Malaquías, que manifiesta que, aun cuando el templo ya estaba en pie, las realidades espirituales que él debería simbolizar no

Ageo y Zacarías

Los profetas Ageo y Zacarías animaron a Zorobabel y a Josué en su obra. Los mensajes de estos profetas nos ofrecen una visión viva de la desesperación y apatía del pueblo por aquellas fechas. La oleada de entusiasmo que había acompañado la ascensión de Ciro al trono se apagó enseguida después de su muerte, ya que su hijo Cambises (530-522 a. C.) no compartía los ideales de su padre. Le interesaban más las conquistas militares, y durante su campaña contra Egipto, en el 525 a. C., probablemente saqueó Judá para obtener alimentos. Esto habría constituido un revés incluso en tiempos de prosperidad,

l imperio persa



habían sido tomadas aún en serio. Los sacerdotes eran negligentes en el cumplimiento de sus propios deberes, y la verdadera religión de la alianza con Yahvé se había mezclado con prácticas mágicas (Malaquías 3, 5). Para este profeta, la religión popular era una forma de ateísmo práctico: «Dice el Señor: Vuestros discursos son insolentes contra mí. Objetáis: ¿en qué te ofenden nuestras palabras? Porque decís: No vale la pena servir a Dios, ¿qué sacamos de guardar sus mandamientos y de andar enlutados ante el Señor de los ejércitos?» (Malaquías 3, 13-14). Como en el pasado, este abandono de la fe de la alianza de Israel producía grandes males sociales, y Malaquías declaraba que Dios iba a juzgar a esta comunidad podrida: «Contra los perjuros, contra los que defraudan al obrero de su jornal, oprimen a viudas y huérfanos y atropellan al emigrante sin tenerme respeto, dice el Señor de los ejércitos» (Malaquías 3, 5). Y sobre todo, la comunidad de los exiliados retornados estaba perdiendo su verdadera identidad. Los maridos

pero los mensajes de Ageo nos indican que la situación distaba mucho de ser buena. Los exiliados que habían vuelto vivían en situación de pobreza; sus cosechas se malograban por la sequía y las plagas, y esto constituía una dificultad seria para establecer una sociedad arraigada. Hubo además un golpe militar en Persia mientras Cambises volvía de Egipto a casa. Cambises se suicidó, y Darío, uno de sus generales, se hizo con el control de su ejército y volvió a Persia donde fue aceptado también como rey. Llegaría a convertirse después en uno de los más poderosos emperadores persas. Pero, entonces, toda la situación debió de parecer muy confusa e incierta en la comunidad judía en torno a Jerusalén. ¿Era todo esto el comienzo de la nueva era de la que habían hablado tanto en Babilonia? ¿O era una señal de algo todavía peor?

Ageo comenzó a predicar al pueblo en el año 520 a. C., en los primeros tiempos del reinado de Darío. Les apremiaba a la reconstrucción del templo, concediendo a esto una prioridad real. Si se habían construido casas para habitar, ¿por qué olvidaban a Dios? Si no le adoraban, difícilmente podrían esperar prosperidad, pero si estaban dispuestos a otorgarle el primer lugar, él les bendeciría. Zorobabel estaba allí como portavoz elegido de Dios; y el símbolo de su presencia, el templo, sería

El emperador Dar I, el medo, continuó la políti de Ciro de animar la vuelta de los exiliados. En su tiempo se reconstruyó el templo de Jerusalén.

abandonaban a sus esposas judías para irse con mujeres más jóvenes y atractivas, que pertenecían a la población racialmente mixta que había tratado de detener la reconstrucción del templo. Esto era muy grave, ya que amenazaba la existencia misma del frágil asentamiento judío. De un momento a otro, Dios tendría que intervenir contra estas maldades (Malaquías 4).

Renovación de la alianza

No mucho tiempo después, se dieron los primeros pasos para reformar y renovar la vida de la comunidad judía en Jerusalén. Todo comenzó con la llegada y el trabajo de Nehemías y Esdras. Se debate quien de los dos llegó primero, y por mor de claridad este asunto será tratado aparte. Sobre lo que no existe sombra de duda es que Nehemías fue el responsable político de la reorganización, mientras que la preocupación principal de Esdras se centró en la práctica religiosa.

Ageo y Zacarías (continuación)

también restablecido como el centro de la vida nacional. Cuando sucediera esto, estaría preparado el escenario para la nueva era que los exiliados habían esperado tanto: «Aquel día, oráculo del Señor de los ejércitos, te tomaré Zorobabel, hijo de Sealtiel, siervo mío, oráculo del Señor; te haré mi sello, porque te he elegido, oráculo del Señor de los ejércitos» (Ageo 2, 23).

Zacarías fue contemporáneo de Ageo, y sus mensajes fueron similares a los de éste. Alentó la terminación de la reconstrucción del templo y, en una serie de visiones, describió la nueva era que Dios traería enseguida. También asignó a Zorobabel un lugar destacado (4, 6-10; 6, 9-15), pero subrayando también que el éxito de Zorobabel dependía no tanto de su condición de descendiente del rey David, como de que Dios estaba con él de una manera especial: «No cuentan fuerza ni riqueza, lo que cuenta es mi espíritu, dice el Señor de los ejércitos. ¿Quién eres tú, montaña señera? Ante Zorobabel serás allanada. Él sacará la piedra de remate entre exclamaciones: "¡Qué bella, qué bella!"» (4, 6-7).

No es clara la significación de lo que se dice acerca de Zorobabel. Podríamos calificar de «mesiánico» el lenguaje utilizado, pero difícilmente tuvo éste implicación política alguna, ya que parece que Zorobabel continuó gozando de la confianza de los persas. Existen también indicios de que el sumo sacerdote Josué llegó a ocupar un lugar más importante aún en la nueva comunidad. En los días del reino de Judá, el templo había estado bajo la dirección personal del rey, pero con la desaparición de la figura de éste, algunas de sus funciones las desempeñaron entonces los sacerdotes. Como preparación para sus nuevas responsabilidades, Josué fue entronizado con una especie de ceremonia de coronación (Zacarías 6, 9-15). Seguramente esto era algo muy importante en el pensamiento judío. Unos 400 años más tarde, los rollos del mar Muerto parecen esperar la venida de un sacerdote que seria un mesías tan importante como el mesías «secular» que descendería de David. La misma idea se encuentra también en la carta a los Hebreos, del Nuevo Testamento. Por desgracia, disponemos de tan escaso conocimiento del tiempo de Ageo y Zacarías, que no podemos detectar con mayor detalle las posibles conexiones de esta idea.

Reconstrucción de las murallas

Si bien alcanzó un puesto eminente en la corte real persa, cuando Nehemías se enteró de las privaciones de su pueblo en Judá y Jerusalén, pidió permiso al rey persa, entonces Artajerjes I, para ir a Judá y asistir en la reconstrucción de la comunidad. Y en efecto, fue nombrado gobernador de Judá en el año 445 a. C. (Nehemías 1-2). Probablemente, se habían ido sucediendo los gobernadores desde los días de Sesbasar, unos 100 años antes, pero nada sabemos de ellos ni de su obra, aunque la escueta relación de sus actividades ofrecida en el libro de Nehemías da a entender que estuvieron más preocupados por su propia comodidad que por el bienestar de su pueblo (Nehemías 5, 15). La reacción tanto de la clase alta judía como de la gente de Samaría contra el nombramiento de Nehemías, indica claramente que sus predecesores no compartieron el compromiso y el idealismo religioso que eran el sello distintivo de la obra de Nehemías.

El emperador persa había dado a Nehemías la encomienda específica de reconstruir la ciudad de Jerusalén, pero cuando éste llegó a ella, se encontró con que la mayoría de los judíos estaban satisfechos de cómo marchaban las cosas. Desde una perspectiva social, habían logrado convertirse en inmigrantes ejemplares, ya que se habían integrado casi por completo en el resto de la sociedad palestina. Sus mercaderes habían establecido relaciones comerciales con las gentes de Samaría, para beneficio mutuo, lo que les había llevado a colaborar en otros muchos asuntos. Naturalmente, no todos los habitantes de Samaría eran extranjeros, ya que muchos de ellos podían remontarse en su árbol genealógico hasta las tribus israelitas de los orígenes. La única diferencia consistía en que, mientras que los judíos de Babilonia eran israelitas puros, los otros pobladores se habían casado con personas de otras razas. Aun así, ellos adoraban al mismo Dios que los exiliados de Babilonia, y los dos hombres de Samaría que fueron los oponentes más fanáticos de Nehemías, Sanbalat y Tobías, cayeron en la cuenta de que tenían la misma fe religiosa que sus vecinos judíos.

Pero Nehemías no podía aceptar todo esto. Para él, la mezcla entre judíos y otras gentes sólo podía significar una cosa: la pérdida de su identidad judía específica, abandonando el idealismo que motivó originariamente su retorno de Babilonia. Contemplar que los ricos de la comunidad explotaban a los pobres no hizo sino confirmarle más en su determinación de cambiar la situación. Desafió los parámetros de los comerciantes judíos, y advirtió que mientras fuera fácil el acceso de Samaría a Jerusalén, persistiría el problema. Si se quería una comunidad judía pura, era necesario tener una identidad política propia centrada en la ciudad de Jerusalén, que debía ser fortificada y dotada de murallas. Esto haría comprender a individuos como Sanbalat y Tobías que ella no les

pertenecía, y daría a los judíos una ciudad de la que se sentirían orgullosos. Sanbalat y Tobías se opusieron a esto con todas sus fuerzas. Es muy probable que ellos hubieran ejercido alguna jurisdicción sobre Jerusalén hasta la llegada de Nehemías. Como es de suponer, tenían relaciones amistosas con los jefes judíos, y consideraron totalmente injusto que un extraño cortara esas relaciones. Pero Nehemías se las arregló para reunir un grupo de obreros de los alrededores de la ciudad, que se pusieron a trabajar: la mitad de ellos en la construcción, y la otra mitad en la vigilancia de la muralla aún sin terminar. En el tiempo sorprendentemente breve de cincuenta y dos días, la muralla estaba terminada (Nehemías 6). No era tan amplia como la que había rodeado la ciudad antes del año 586 a. C., pero su terminación sirvió de gran ayuda moral a sus habitantes. Por primera vez desde que Nabucodonosor destruyó la ciudad, Jerusalén y su gente tenían su propia sociedad independiente y gozaban de una nueva oportunidad para establecer su identidad nacional y religiosa.

La reconstrucción de las murallas y puertas de Jerusalén, no sólo proporcionó seguridad, sino también un sentido de identidad.

Unos doce años después de su llegada, Nehemías volvió a Susa, capital de Persia, para informar a Artajerjes (Nehemías 13, 6). Debió pensar que había hecho algún progreso, pero cuando retornó, cayó en la cuenta de que la situación no había cambiado realmente. En su ausencia, las cosas habían vuelto a ser como eran antes. Gentes de fuera habían venido a vivir a Jerusalén, y no se observaba ya el día del sábado, y, sobre todo, el culto del templo no era como habría querido Nehemías. Algunos sacerdotes se habían visto obligados a dejar sus puestos para dedicarse a la labranza, a fin de asegurarse un modo de vida, y por entonces, Eliasib, el sumo sacerdote, dio una serie de locales del templo a Tobías, el enemigo de Nehemías. Pero esto no era lo peor; muchos judíos volvieron a casarse con extranjeras, e incluso el nieto del sumo sacerdote se casó con la hija de Sanbalat (Nehemías 13, 4-31).

Transmisión de la ley

Nehemías estaba decidido a cambiar todo esto; pero fue un sacerdote judío, llamado Esdras, el que lanzó el desafío más atrevido a la población de Jerusalén. También él era un oficial del estado persa llegado a Jerusalén con autoridad regia para organizar los asuntos religiosos. Le acompañaba otro grupo de exiliados que volvían de Babilonia y que traían consigo una considerable dote financiera para el templo de Jerusalén (Esdras 7, 1-26). Pero traían con ellos algo mucho más importante: Esdras era «doctor en la ley del Dios del cielo» (Esdras 7, 12) y presentó esta ley ante el pueblo, ley que ejercería una influencia profunda y duradera en toda su manera de vivir.

Del Antiguo Testamento no se desprende con toda claridad de qué ley se trataba concretamente, pero es razonable suponer que sería sustancialmente idéntica a la Torá que conocemos actualmente. Los exiliados de Babilonia nunca se atrevieron a construir un templo, lo que es un claro indicio de que observaban la prohibición que conocemos de edificar un templo fuera de Jerusalén, y que dicha Torá había alcanzado una importancia suprema. Lejos de Judá e incapaces de practicar el culto tradicional en el templo, los exiliados habían dado gran importancia a lo que podía distinguirles de todas las demás naciones: la observancia del sábado, de las normas que regulaban su alimentación y de la circuncisión. Y todo esto se encontraba en su ley. Ciertamente, los exiliados conocían ésta mucho mejor que los que habían vivido siempre en Judá, ya que las reacciones de éstos daban a entender que no estaban familiarizados con sus exigencias. Eran ya incapaces de leerla por sí mismos. Esdras se la leía en voz alta, y un grupo de sacerdotes (levitas) «la traducían y la explicaban para que se entendiese la lectura» (Nehemías 8, 8). Esto era necesario, ya que la ley estaba escrita en hebreo, y la población hablaba ahora sólo arameo, la lengua oficial del imperio persa. La tosca traducción realizada por los levitas fue la precursora de muchas otras traducciones conocidas por «targumes» («targum» en singular). Al principio, el targum era sólo una traducción oral, pero, a medida que pasó el tiempo, su texto se hizo más fijo, y el término vino a significar precisamente la versión aramea del Antiguo Testamento. Pero la ignorancia del pueblo respecto a los requisitos de la ley era supina, y al escuchar la ley que Esdras le leía, se sintió profundamente conmovido y decidió celebrar la fiesta religiosa que la ley mencionaba (Nehemías 8, 9-18). Pero Esdras estaba decidido a abordar también otros problemas, en especial el de los judíos casados con extranjeras. Fue más diplomático que Nehemías, pero también más exigente, y obligó a los judíos a divorciarse de sus cónyuges. Desde una perspectiva moderna, se puede considerar a Esdras como intolerante y fanático, y ésta y otras secciones de la Biblia han sido utilizadas para justificar respecto a su interpretación la limpieza étnica y otras barbaridades, lo cual suscita cuestiones que merecerían ser tratadas –pero volveremos sobre ello más adelante–. De momento, digamos que su planteamiento no era irracional para su tiempo. En bastantes leyes matrimoniales de Grecia antigua y de Roma, a un varón no se le permitía casarse con una mujer que no perteneciera a su misma clase, y menos si era de otra raza.

Dejando a un lado nuestro juicio sobre las actitudes de Esdras, es probable que la comunidad de Judá no hubiera podido sobrevivir como entidad peculiar sin sus esfuerzos. El pueblo pagó un precio muy alto por su supervivencia, ya que el acento puesto en la pureza racial y en una observancia detallada de las normas como núcleo de

la religión judía se podían malinterpretar fácilmente y convertirse en legalismo farisaico e hipócrita como el condenado por Jesús con contundencia (Mateo 23, 1-36), y que el apóstol Pablo consideró contrario del todo a la intención original de la relación de alianza entre Dios y su antiguo pueblo (Carta a los Gálatas).

Dos disidentes

No todo el mundo aceptó este nuevo acento sobre la pureza racial, la ley y el templo. Cuando Esteban, uno de los guías de la primera iglesia cristiana, afirmaba que la construcción del templo era un error porque «el Dios Altísimo no habita en casas construidas por hombres» (Hechos 7, 48, citando a Isaías 66, 1-2), se situaba a sí mismo dentro de una larga lista de protesta judía anterior a él. Pero en este primer período, las críticas se centraron principalmente sobre la política de rígida separación de otras razas.

Bastantes especialistas opinan que el libro veterotestamentario de Rut quizás fue publicado por entonces como protesta contra la actuación de Esdras. El hecho de que los judíos colocaran ese libro en la tercera sección de la Biblia Hebrea, denominada «los escritos», indica que pudo haber estado entre sus últimos libros. En nuestras Biblias cristianas actuales viene inmediatamente después de Jueces, porque su relato se sitúa en esa época. Cuenta cómo Elimélec, oriundo de Belén, emigró a Moab en tiempos de sequía y hambruna. Le acompañaron su esposa Noemí y sus dos hijos, que se casaron con mujeres moabitas. El padre y los dos hijos murieron en Moab, y Noemí volvió a Belén con su nuera Rut. Aquí, Rut conoció a Boaz, pariente de la familia de su esposo, y se casó con él. Por este matrimonio, Rut, una moabita, se convirtió en bisabuela del rey David.

Al igual que otros pasajes del Antiguo Testamento, este relato pudo haberse escrito en tiempos más lejanos, pero la frase con que se abre: «Hace mucho tiempo, cuando Israel no tenía aún rey...», demuestra que fue escrito más tarde. Y aunque no es posible probarlo, no es descabellado pensar que pudo ser escrito como protesta contra la legislación de Esdras y Nehemías: si una mujer moabita, desposada con un israelita, pudo ser ascendiente del mismísimo rey David, seguro que nada malo había en los matrimonios mixtos.

También el libro de Jonás nació, quizás, en el mismo contexto. Un profeta llamado Jonás es mencionado brevemente en tiempos de Amós (2 Reyes 14, 25), pero el libro no contiene ninguno de sus mensajes. Cuenta cómo Jonás fue enviado por Dios a Nínive, la capital del imperio asirio. Jonás, sin embargo, no quiso ir, y tomó un barco que iba en dirección contraria. Se desató una gran tormenta y la tripulación juzgó que Jonás tenía la culpa. A sugerencia personal

de Jonás, lo tiraron por la borda, pero fue tragado por un pez que lo depositó después en tierra firme. Jonás fue enviado de nuevo a Nínive a anunciar la destrucción de la ciudad. Su predicación tuvo como resultado un arrepentimiento tan profundo como dramático, y Dios retiró su amenaza de destrucción.

Jonás estaba desanimado por esto, y fue a sentarse solo en las afueras de la ciudad. Un ricino creció para ofrecerle la sombra necesaria contra el sol, pero se agostó enseguida, para desazón de Jonás. Su frustración se convirtió así en ocasión para el mensaje del libro: «El Señor le replicó: 'Tú te apiadas de un ricino que no te ha costado cultivar, que una noche brota y otra perece, ¿y yo no voy a apiadarme de Nínive, la gran metrópoli que habitan más de ciento veinte mil hombres que no distinguen la derecha de la izquierda, y muchísimo ganado?'» (Jonás 4, 10-11).

Hay algunos indicios de que este libro fue escrito después de la caída de Nínive (612 a. C.), y algunas expresiones arameas parecen datarlo en el período persa. Su mensaje sería ciertamente un correctivo del exclusivismo estrecho de muchos judíos de entonces. Con frecuencia al igual que Jonás, estaban dispuestos a distanciarse para evitar compartir su fe con otros, prefiriendo la destrucción de los no judíos antes que el arrepentimiento que les proporcionara la bendición divina.

Rut, una mujer moabita, cautivó a Boaz cuando espigaba en su campo cerca de Belén. Finalmente contrajeron matrimonio, y este matrimonio mixto resultó, tres generaciones más tarde, en el nacimiento del rey David. Escrito varios siglos después, ¿pretendía esta narración de aquella historia convertirse en una protesta contra las reformas raciales de Esdras y Nehemías?

El cronista y su historia

Los libros veterotestamentarios 1 y 2 Crónicas fueron escritos durante este período posexílico. En ellos se nos ofrece otra versión de las narraciones del Antiguo Testamento, narraciones que, en esta ocasión, comienzan con Adán, el primer hombre (1 Crónicas 1, 1), y terminan con Ciro el persa (2 Crónicas 36, 22-23). Los primeros nueve capítulos se componen de listas y genealogías de familias y tribus, y las narraciones propiamente dichas comienzan con la muerte de Saúl, el primer rey de Israel (1 Crónicas 10), al que sólo se menciona como preludio de la historia de David, y el interés principal del autor de estos libros (al que se suele referir por el nombre de «el cronista») se centra en la historia de Judá desde David en adelante.

Los relatos de los libros de las Crónicas corren por consiguiente paralelos a los de los libros de la historia deuteronomista. Efectivamente, en bastantes momentos, el cronista pone de manifiesto que está utilizando los libros de Samuel y de Reyes para escribir su obra. Esto debería facilitarnos el descubrimiento de la razón concreta que le llevó a escribir de nuevo esos relatos. Para ello bastaría con contemplarlos con los paralelos descritos en los libros anteriores. Por desgracia, parece bastante probable que utilizó una versión de Samuel y Reyes ligeramente diferente de la que forma parte ahora de nuestro Antiguo Testamento. Conocemos la existencia de esa versión por los rollos del Mar Muerto, una colección de escritos bíblicos y de otra literatura religiosa extrabíblica, conservados por una secta judía en el siglo anterior a la era cristiana. Persistiendo la duda respecto a la edición de Samuel y Reyes utilizada por el cronista, no sería honesto reconstruir su propio método histórico. Crónicas contiene también otras informaciones que no se encuentran en Samuel y Reyes, gran parte de las cuales nos ayudan a entender los acontecimientos de la historia primitiva de Israel.

En conjunto, sin embargo, el cronista no pretende tanto relatar los acontecimientos relacionados con el pasado cuanto comentar su significación e importancia. Y aunque se puede dudar acerca de algunos de sus detalles, no resulta difícil detectar su interés principal. Considera los reinados de David y Salomón como la época dorada de la historia de Judá. Todos los reyes que les siguieron desobedecieron la ley de Dios; y apenas se menciona el reino del norte de Israel, porque se lo considera completamente corrompido desde sus comienzos. La descripción deuteronomista de los reinados de Salomón y David nos ofrece una presentación más realista y equilibrada que la del cronista. No es que éste inventara sus hechos, sino que omitió elementos importantes de los relatos y subrayó otros aspectos más interesantes para él. Así, por ejemplo, no se menciona aquí la lucha que David mantuvo con Isbaal, hijo de Saúl, por el reino. Ni se refieren el adulterio de David con Betsabé ni otros detalles que podrían ensombrecer la figura de David. Lo mismo sucede con la presentación de Salomón. Nada se dice de las intrigas cortesanas que le llevaron al poder, ni de su culto a dioses falsos o de sus relaciones con esposas extranjeras. Se alaba sin embargo a David y a Salomón porque construyeron el templo. Los preparativos de David para la construcción y la realización de los planes de su padre llevada a cabo por Salomón se describen con mayor detalle que en los anteriores libros de historia. En este contexto, se retrata a todos los siguientes reyes de Judá como personajes que llevaron a su pueblo a la ruina porque olvidaron este rasgo importantísimo de la vida nacional de Judá.

La mención del edicto de Ciro en el último párrafo de 2 Crónicas ha llevado a algunos a firmar que los dos libros fueron escritos quizá para apoyar la obra de Zorobabel en la reconstrucción del templo después del exilio. El hecho de que el tema de la pureza racial, tan importante en tiempos posteriores, no figure en Crónicas quizá sea también un dato a favor de esa fecha. Por otra parte, tal vez esta datación sea demasiado temprana, ya que la lista de los descendientes de Joaquín en 1 Crónicas 3, 17-24 supera con mucho el tiempo de Zorobabel y nos lleva aproximadamente hasta el año 400 a. C. En

este caso, ambos libros habrían sido escritos para apoyar la reforma de Esdras. Ciertamente, subrayan unas mismas cosas. Y, en este contexto, ignorar la vida del reino del norte de Israel podría considerarse como una exhortación a los habitantes de Jerusalén para que no tuvieran relación alguna con los descendientes de ese reino que vivían entonces en Samaría. Por otra parte, algunos especialistas han sostenido que no deberíamos relacionar Crónicas con determinados acontecimientos y situaciones, sino limitarnos a verlos como el producto de una serie de diferentes corrientes políticas y teológicas existentes en la comunidad judía posterior al exilio.

Esdras y Nehemías

La fecha de 1 y 2 Crónicas está estrechamente ligada a su relación con los libros de Esdras y Nehemías. Algunos especialistas opinan que los cuatro libros fueron escritos en origen conjuntamente como una historia de los judíos desde la creación hasta los días del cronista. Si esto fuera así, tendríamos que pensar que los cuatro libros fueron escritos hacia el año 400 a. C., o quizás más tarde aún. La única razón de peso para ver una conexión entre 1-2 Crónicas y Esdras-Nehemías es que las palabras finales de 2 Crónicas aparecen en el párrafo final de Esdras. Pero sus preocupaciones son más bien diferentes. Concretamente, el profundo interés de 1-2 Crónicas por la familia de David no se refleja en Esdras y Nehemías.

El estilo y la organización general del material difieren mucho. Mientras que 1-2 Crónicas contienen un relato coherente y bien organizado, Esdras y Nehemías tienen una colección de relatos inconexos y otros materiales. Se citan relatos sobre el templo (Nehemías 7, 5;12, 23), como es el decreto de Ciro, en hebreo (Esdras 1, 1-4) y en arameo (Esdras 6, 3-5). También se incluyen en Esdras otras cartas arameas (Esdras 4 7-22; 5, 6-17; 6, 2-12; 7, 12-26), mientras que la narración de los éxitos de Esdras se contiene parcialmente en el libro de Esdras (7-10) y en el de Nehemías (8, 1-10, 39), y parte de ella parecen ser extractos del diario personal de Esdras (Esdras 7, 27-8, 34; 9, 1-15). De igual manera, gran parte de la narración sobre Nehemías aparece en forma de extractos de su propio diario personal (Nehemías 1, 1-7, 73 y secciones de los capítulos 11-13).

Tal y como están estos relatos, hay puntos complejos que condicionan la interpretación de la relación entre estos dos hombres. Según Esdras 7, 7, Esdras vino a Jerusalén en el año séptimo del reinado de Artajerjes, y Nehemías en el año duodécimo (Nehemías 1,1) lo que situaría la llegada de Esdras en el año 448 a. C. y la de Nehemías en el 444 a. C. Pero esto parece implicar que la reforma de Esdras terminó en fracaso completo, ya que, cuando Nehemías vino, se encontró con los mismos abusos contra los que Esdras luchó denodadamente. Además, otros hechos complican aún más el tema. Por ejemplo, cuando Nehemías regresó, intentó construir una muralla alrededor de Jerusalén, pero Esdras 9, 9 da a entender que había ya una muralla cuando Esdras vino. Además, en tiempos de Nehemías, el sumo sacerdote era Eliasib (Nehemías 3, 1), y en tiempos de Esdras parece que lo fue su nieto Yehojanán (Esdras 10, 6; Nehemías 12, 11. 22). Se ha intentado superar estos problemas, y así algunos apuntan que Esdras vino quizá durante el reinado de Artajerjes II, lo que situaría su llegada en el 398 a. C., mucho después de Nehemías. Otros subrayan que sus actuaciones parecen haberse silenciado en algunos puntos (Nehemías 8, 9; 12, 26. 36). Por eso han sugerido que la fecha correcta para Esdras fue el vigesimoséptimo año de Artajerjes I, es decir, el 428 a. C. Las tres fechas indicadas para Esdras: 458, 428 y 398 a. C. tienen defensores en nuestros días, y resulta difícil decidir cuál de ellas goza de mayores probabilidades. En nuestra presentación de la obra de estos dos personajes hemos asumido que Nehemías precedió a Esdras, pero que probablemente la diferencia de tiempo no fue larga.

Quizás la razón principal de esta confusión se encuentra en el carácter inconexo de las narraciones de estos dos

El cronista y su historia (continuación)

libros. Efectivamente, si los leemos con atención, parecen ser no tanto una narración continuada sobre Esdras y Nehemías, como una especie de colección preliminar de informaciones que un historiador puede recoger antes de redactar su obra. Los seis primeros capítulos de Esdras son más o menos continuos, pero entre ellos y el capítulo siete median al menos sesenta años, o quizá más. Incluso que algunos pasajes de Esdras estén escritos en arameo y otros en hebreo refuerza esa impresión de conjunto de notas más que de una narración terminada. Si esta interpretación de la naturaleza de Esdras y Nehemías es correcta, sería probable que 1 y 2 Crónicas hubieran sido escritos con anterioridad, durante el período del exilio, y que estos otros materiales hubieran sido reunidos por algún autor posterior, tal vez un discípulo del cronista original, con la intención de actualizar la narración. Conocemos tan escasamente esta época, que resulta difícil llegar a certeza alguna, pero esto no empaña en nada la utilidad de estos libros, ya que todos los especialistas están convencidos de que Nehemías y Esdras contienen importantes y valiosos materiales históricos del período que describen.

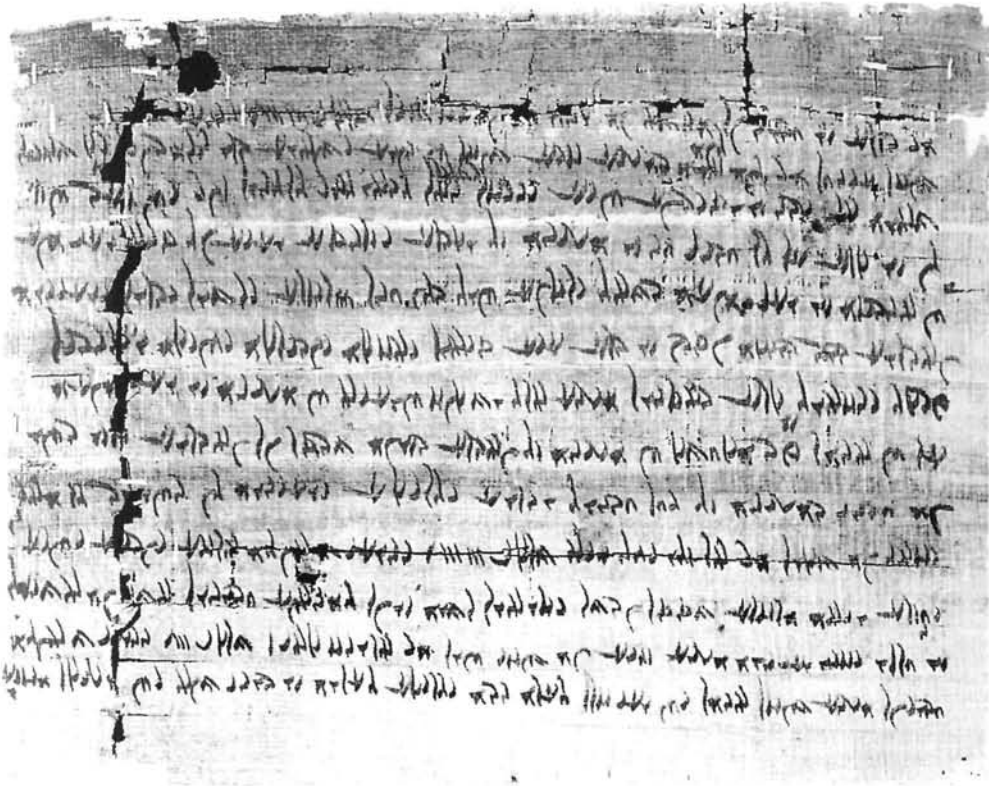
Judíos en Egipto

La comunidad judía en Jerusalén no fue el único contexto en que se adoró al Dios de Israel en ese tiempo. Hemos señalado ya que los habitantes de Samaría se sentían también aliancistas, y en una serie de documentos arameos descubiertos en la isla de Elefantina, cerca de Aswan, junto al río Nilo, se nos da una visión fascinante de la vida en otra comunidad judía de tiempos cercanos a Nehemías y Esdras.

Los judíos que vivieron aquí componían una guarnición militar. En tiempos de estos documentos, Egipto formaba parte del imperio persa, y ellos fueron enviados tal vez para proteger la frontera sur de Egipto y el puesto comercial de Syene, donde traficantes de regiones más meridionales comerciaban con las naves egipcias por el Nilo. Quizá estos judíos se encontraban en esa zona mucho antes de que Cambises conquistara Egipto en el año 525 a. C., pero ciertamente tuvieron una función militar, y no eran, como algunos han supuesto, los descendientes de un grupo de disidentes religiosos que abandonaron Jerusalén como protesta por las reformas de Josías (621 a. C.), o de aquellos judíos que llevaron consigo a Jeremías a Egipto tras la caída de Jerusalén en el año 586 a. C.

Hay diversidad de documentos en esta colección: títulos de propiedad, contratos matrimoniales y otras transacciones legales, pero los más interesantes para nosotros son los que describen las prácticas religiosas de este grupo. De ellos se desprende enseguida que el judaísmo de esta guarnición egipcia difería mucho del que Nehemías y Esdras enseñaban por aquel tiempo en Jerusalén.

● A pesar de que la ley deuteronómica requería que los sacrificios debían ofrecerse sólo en Jerusalén, hubo un templo judío en Elefantina en el que se ofrecían sacrificios. No se dice que los sacerdotes oficiantes pertenecieran a la tribu de Leví, ni hay evidencia alguna de que conocieran la Torá. Tras la destrucción de su templo, en el 410 a. C., los gobernadores de Judá y Samaría les aconsejaron limitar sus sacrificios a la



Esta carta-papiro fue escrita por lo judíos que vivían en Elefantina, al sur de Egipto, en las proximidades de Aswan. Menciona a Sanbalat, gobernador de Samaría en tiemp de Nehemías. Documentos encontrados en Elefantina muestran que los judíos que vivían allí continuaron adorando al Seño

ofrenda de alimentos y de incienso. Quizá con esto se quiso dar a entender que el templo de Elefantina era de rango inferior al de Jerusalén; o también pudo deberse a que los sacrificios de animales resultaban particularmente ofensivos a los egipcios. Se han dado varias explicaciones al relato de la existencia de este templo. Quizá la ley deuteronómica de un único santuario tenía validez sólo en Palestina o tal vez los judíos de Elefantina habían abandonado Palestina antes ya de las reformas de Ezequías y Josías; no lo sabemos. Algunos especialistas han sugerido que podría haber una referencia velada a este templo egipcio en Isaías 19,19: « Aquel día, en medio de Egipto, habrá un altar del Señor, y un monumento al Señor junto a la frontera». Sabemos muy poco acerca de este templo: sólo que tenía columnas de piedra, cinco puertas de entrada hechas de piedra tallada y una techumbre de madera de cedro. Pero no tenemos la más leve indicación de que los judíos de Elefantina consideraran equivocado disponer de un templo fuera de Jerusalén. De hecho, cuando fue destruido, pidieron ayuda para su reconstrucción tanto a los jefes judíos como a la población de Samaría, que era tan hostil a Nehemías.

● Aunque este templo fue dedicado definitivamente a Yahvé (o Yaho, como se le llamó aquí), diversos dioses y diosas fueron venerados en él. Algunos opinan que fueron adoradas aquí cinco divinidades, representadas por las cinco puertas del templo. Otros opinan que sólo hubo dos o tres, de los que uno era Yaho. La mayoría de los restantes dioses y diosas mencionados en los textos eran cananeos. No tiene por qué sorprendernos esto, si recordamos los hábitos religiosos de la población de Israel. Los profetas se lamentaron constantemente porque el culto a Yahvé se mezclaba con el culto a otros dioses y diosas. Y cuando Jeremías se encontró con tales personas después de su huida a Egipto, ellas

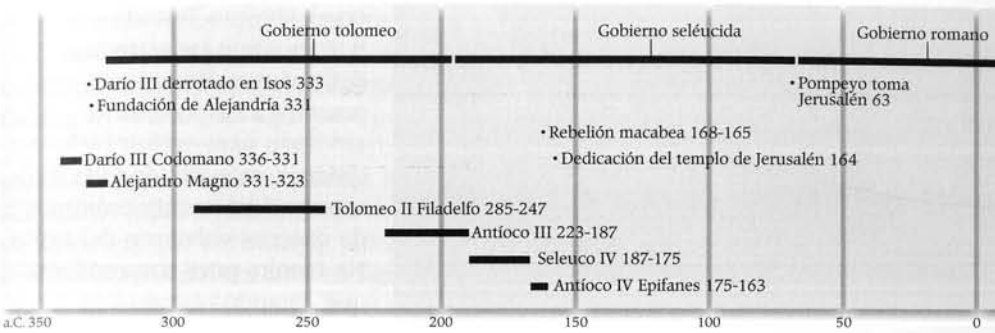
El cronista y su historia *(continuación)*

justificaron su culto a «la diosa de los cielos» recordándole que eso era lo que «hicimos nosotros y nuestros padres, nuestros reyes y jefes en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén» (Jeremías 44, 17).

● Uno de los textos más interesantes es el llamado «papiro pascual», que data del 419 a. C. y contiene un decreto que fue publicado, se dice, por Darío, incluyendo instrucciones para la celebración de la fiesta de la pascua, lo que indica que la observancia anual de la pascua no era tan regular en los tiempos antiguos como llegó a ser en el judaísmo posterior. Pero la existencia misma de este texto es algo inusual, si bien sigue la línea de otros edictos contenidos en los libros de Esdras y Nehemías, que también dan indicaciones para el establecimiento de prácticas religiosas judías.

Naturalmente, resulta tentador el tratar de encontrar lazos claros entre estos documentos y las narraciones del Antiguo Testamento. Se mencionan, por ejemplo, individuos llamados Hanani, Yehojanán y Sanbalat, que figuran también en los relatos de Nehemías y Esdras, pero no podemos saber si se refieren a los mismos personajes. De estos textos se desprende con claridad que había quien creía que se podía ser un buen judío sin seguir necesariamente las líneas rígidas que se habían trazado en Jerusalén. Pocos siglos después, esta corriente de judaísmo sería muy importante en muchas partes del mundo mediterráneo, y no sólo en Egipto.

8 El desafío de una nueva era



Los libros históricos de la Biblia Hebrea nada nos dicen de lo que aconteció después de Nehemías y Esdras. Pero los relatos del Antiguo Testamento no terminan aquí. La vida en Judá continuó, y las actitudes y experiencias cambiantes tal vez estén reflejadas en alguno de sus libros más tardíos. Conocemos muy poco de la vida en Judá durante los setenta u ochenta años que siguieron a la obra de Esdras, pero la comunidad que él fundó sobre los pilares gemelos del exclusivismo religioso y racial siguieron probablemente las mismas líneas. Judá continuó siendo provincia persa, pero pudo acuñar su propia moneda, y gozó de otros privilegios que jamás le fueron concedidos a la comunidad asentada en Samaría. Durante este período, las diferencias entre Jerusalén y Samaría obligaron a ambas poblaciones a seguir sus propios caminos por separado.

Las gentes de Samaría tomaron conciencia de que nunca más se les permitiría adorar en Jerusalén. No obstante, continuaron sintiéndose parte legítima del gran movimiento nacional y espiritual que se remontaba hasta las tribus israelitas de los primeros días. Cuando leían las antiguas historias de Abrahán, Isaac, Jacob y Moisés, las reconocían como propias, y el Dios del que ellas hablaban era adorado con mayor fervor en Samaría que por los habitantes de Jerusalén. No obstante, a pesar de esto no se les permitiría nunca más adorar en el templo de Jerusalén. Respecto a esto, los relatos del Antiguo Testamento dan testimonio de una de sus mayores ironías

cto religioso dirigido or un sacerdote de a pequeña omunidad de amaritanos que xiste actualmente en rael. Los orígenes de sta comunidad se emontan como ínimo a Sanbalat y obías, del tiempo de lehemías, y osiblemente hasta la omunidad acialmente mixta que obrevivió a la caída e Samaria y del eino septentrional a anos de los asirios. unque marginados or el judaísmo egemónico, los amaritanos onsideraron como uyas las tradiciones el Antiguo estamento.

históricas: mientras que los relatos sobre el estadio primitivo de formación de la nación israelita cuentan que cualquier persona y cualquier grupo étnico dispuesto a abrazar la sociedad igualitaria configurada sobre el culto exclusivo a Yahvé, podían ser aceptados como parte legítima de la comunidad, los relatos del último período registrado en el Antiguo Testamento narran cómo las estrechas definiciones étnicas promulgadas por Esdras sirvieron para excluir incluso a quienes, más allá de toda duda, eran parientes muy próximos de quienes volvieron del exilio. No resulta pues sorprendente que, cuando reevaluó su propia vida nacional, con las reformas de Esdras, el pueblo de Samaría desarrollara gradualmente sus creencias y su cultura propias y se configurara como la población de la que se hablará más tarde en las páginas del Nuevo Testamento como de los «samaritanos». Algunos opinan que los samaritanos del Nuevo Testamento eran una secta completamente nueva que surgió en los días inmediatamente anteriores al comienzo de la era cristiana. Sin duda, entonces estuvieron bajo otras influencias, pero no hay razón para pensar que no se les pueda relacionar con las gentes guiadas por Sanbalat y Tobías, y a las que se opusieron tan tenazmente Esdras y Nehemías.

Como quiera que sea, los samaritanos tuvieron una oportunidad para fijar su identidad nacional en el 333 a. C. En ese año, el rey persa Darío III Codomano fue derrotado en Issos, al noroeste de Siria, por un guerrero joven y valiente, procedente de Macedonia (la parte septentrional de la Grecia moderna), llamado Alejandro Magno. Una vez vencido el ejército persa, Alejandro avanzó hacia el sur, en dirección a Egipto. Los samaritanos aprovecharon la oportunidad y consiguieron permiso para construir un templo en el monte Garizín. Al principio estuvieron más deseosos de colaborar con los griegos que el sumo sacerdote y la clase dirigente de Jerusalén, pero, por algún motivo que desconocemos, se rebelaron enseguida, y su ciudad fue convertida en colonia militar griega.

Un nuevo imperio

El avance de Alejandro fue espectacular. Egipto no le opuso resistencia, y en el año 331 a. C. pudo fundar una nueva capital en el delta del Nilo: la ciudad de Alejandría, que después tendría gran influencia no sólo en Egipto, sino en la población judía que vivía en diversos lugares del mundo mediterráneo. Más tarde se convirtió en un centro importante de la cristiandad primitiva. El establecimiento de ciudades nuevas jugó un papel trascendental en la estrategia de Alejandro, ya que su interés no se centraba exclusivamente en el poder político, sino en la expansión de la lengua y cultura griegas. En este campo consiguió logros fundamentales, y aunque su imperio no duró mucho como entidad política unida, el mundo cultural que él creó, basado sobre todo en lo que se ha dado en llamar «helenismo», subsistió mil años aproximadamente. Alejandro murió, muy joven, de fiebres en el año 323 a. C. pero por entonces su imperio se extendía ya desde Grecia, en el oeste, hasta Pakistán en el este, si bien no se mantuvo unido. Tras incesantes luchas entre los generales de Alejandro, Judá, o Judea, como se llamaría ahora, cayó bajo el control de Tolomeo, que constituyó, juntamente con sus sucesores, una nueva dinastía gobernante en Egipto. Aproximadamente desde el año 320 a. C. hasta el 198 a. C., los judíos estuvieron bajo la jurisdicción de estos gobernantes griegos en Egipto, que, en general, toleraron los escrúpulos religiosos del pueblo israelita, ya que en lo fundamental siguieron la política persa con los pueblos conquistados, buscando sobre todo el beneficio económico mutuo de gobernantes y súbditos, si bien hay indicios claros de que Tolomeo I obligó a muchos judíos a emigrar a Alejandría, que por entonces estaba infrapoblada. Otros, sin embargo, lo hicieron voluntariamente, por lo que se formó enseguida una comunidad judía floreciente en esta nueva ciudad egipcia. En ese tiempo, muchas familias sacerdotales de Jerusalén colaboraron con los Tolomeos y, de hecho, se convirtieron en sus agentes fiscales (cobradores de impuestos) y en garantes del orden público.

En el terreno cultural, fue aquel un tiempo de cambios, en los que el pueblo judío tuvo que enfrentarse a una forma de vida muy distinta a todo lo anterior. En principio, puede decirse que combinaron formas griegas de hacer las cosas con sus tradiciones hebreas, pero sobre una base puramente pragmática. Por ejemplo, la lengua griega se había convertido en un instrumento esencial para el comercio y la diplomacia, y fue ampliamente utilizado tanto en Judea como entre los judíos de la diáspora. Si bien el arameo siguió siendo utilizado en Judea, no se hizo a costa del griego, si bien el hebreo sí se resentirá y desaparecerá de la vida cotidiana. Por supuesto, el hebreo era la lengua de los textos sagrados judíos (con apenas algunas partes pequeñas en arameo). Es por este motivo que creció la demanda por su traducción al griego, lo que finalmente resultó en la versión griega llamada Setenta. La Carta de Arísteas cuenta, un tanto

El imperio creado por las conquistas de Alejandro Magno durante el siglo IV a. C. incluyó también a Judea. En los siglos siguientes, la influencia predominante en todo el Mediterráneo oriental fue la del «helenismo», una cultura basada en la lengua y el pensamiento griegos.

El imperio griego.

legendariamente, el proceso: los judíos de Egipto consiguieron que el rey egipcio Tolomeo II Filadelfo financiara el proyecto. Éste mandó que vinieran de Jerusalén setenta hombres que conocieran ambas lenguas, el hebreo y el griego, y los encerró en setenta celdas mientras cada uno hizo su traducción. Cuando el trabajo estuvo terminado, se vio, para sorpresa de todos, que esos setenta hombres no sólo coincidían en las mismas ideas, sino que habían utilizado las mismas palabras griegas para expresarse. Tolomeo se sintió tan impresionado por este hecho, que se convenció inmediatamente del origen divino de la obra. En realidad, el trabajo de traducir el Antiguo Testamento al griego fue más complicado que todo esto. La versión griega de los Setenta se realizó probablemente a lo largo de varias generaciones, pero parece que estuvo relacionada de alguna manera con Alejandría, cuya famosa biblioteca sirvió a la política de Tolomeo II Filadelfo para promover la cultura tradicional y su inserción en la cultura helenista. Esta versión se hizo cada vez más necesaria no sólo para la difusión del judaísmo por el mundo mediterráneo, sino también para los primeros cristianos, que la adoptaron como su Biblia.

Judíos y griegos

Para cuando Alejandro murió, Tolomeo no fue el único general de Alejandro que tuvo apetencias respecto de Judea. Seleuco, que gobernó desde Antioquía, en el norte de Siria, no se sentía

especialmente dichoso con que Judea y Líbano pertenecieran a Egipto. A lo largo del siglo III, los sucesores de ambos se enzarzaron en una especie de guerra fría e incluso tuvieron varios choques militares a causa de este asunto. Se solucionó definitivamente esta querella cuando, en el año 198 a. C., el seléucida Antíoco III derrotó a Scopos, el general de Tolomeo V, en la batalla de Panión.

Al principio, Antíoco fue bien recibido por los dirigentes de Jerusalén, algunos de los cuales (en particular el sumo sacerdote Simón y algunos miembros de la familia de los Tobíadas) le apoyaron en su lucha contra los Tolomeos. A cambio, los Seléucidas adoptaron una política tolerante respecto de los judíos: Antíoco no sólo les redujo los impuestos, sino que además hizo una generosa donación a favor de su templo en Jerusalén y declaró su derecho a vivir según sus costumbres y leyes tradicionales. Todo ello aseguró un desarrollo feliz de la coexistencia entre los valores judíos y la cultura helenista, de la que ambas partes obtenían provecho. Desgraciadamente, Antíoco no mostró la misma sagacidad en sus tratos con el poder emergente de Roma. Habiendo extendido su poder hacia el sur, intentó avanzar su imperio hacia el oeste, lo cual fue tomado por los romanos como una seria amenaza. Y en el 190 a. C. fue derrotado en una batalla por mar y tierra en Magnesia, cerca de Éfeso. El tratado de paz que tuvo que firmar supuso una gran humillación para él, pues se vio obligado a abandonar su territorio en Asia Menor. Y esa humillación constituyó además un grave contratiempo, pues ese territorio había sido la parte más próspera del imperio seléucida, y la pérdida de sus ingresos le llevó a la bancarrota. Comenzó a buscar dinero desesperadamente, y un año después de firmar el tratado con Roma, Antíoco fue asesinado en Elam mientras realizaba pillaje en un templo. Le sucedió su hijo Seleuco IV, quien envió inmediatamente a su canciller Heliodoro a saquear el templo de Jerusalén. Si bien fracasó (2 Macabeos 3), la misión sirvió para que los Seléucidas se apercibieran de la existencia de un importante tesoro en Jerusalén, proporcionándoles también un conocimiento más exacto de las disputas internas de la jerarquía sacerdotal, a las que a partir de ahora prestarían mayor atención con vistas a su propia estrategia política.

Tensiones al descubierto

Bastante antes ya de la dominación de los Seléucidas subyacían diversas tensiones en la sociedad judía. Dos familias principales, los Tobíadas (de Tobías) y los Oníadas (de Onías), estaban detrás de estas tensiones, la primera representando una ortodoxia judía tradicional y la segunda más predispuesta a la cultura helenista, incluso a promoverla. El punto culminante de esta lucha por el poder en el seno de la jerarquía judía coincidió con el asesinato de Seleuco IV y con el acceso del nuevo rey, Antíoco IV Epífanes, al trono. Un miembro de la familia Oníada, llamado Jasón, sobornó a Antíoco para que le hiciera sumo sacerdote en Jerusalén en lugar de su hermano Onías. Esto le

convenía a Antíoco, ya que Jasón estaba comprometido con su misma política de helenización. Con el nombramiento de Jasón, se puso en movimiento un vasto plan para hacer de Jerusalén una ciudad griega. Incluso los sacerdotes en el templo despachaban rápidamente sus obligaciones y se apresuraban a asistir a los ejercicios de lucha que tenían lugar en la palestra (2 Macabeos 4, 13-15). Los griegos no utilizaban vestimenta alguna en tales ocasiones; y los judíos, para evitar el posible bochorno cuando tomaban parte en esos juegos, llegaban incluso a intentar disimular que habían sido circuncidados (1 Macabeos 1, 10-15; 2 Macabeos 4, 7-17). Todo esto era intolerable para quienes deseaban permanecer fieles a las tradiciones de su pueblo. Al poco tiempo, Jasón fue desposeído y sustituido por Menelao, un miembro de la familia Tobíada. Antíoco nombró a Menelao, porque éste le ofreció un precio más elevado que Jasón, aun cuando, para los devotos, éste no era mejor que su antecesor, por lo que no sirvió más que para soliviantar los ánimos de los distintos grupos religiosos (2 Macabeos 4, 23-50).

Entretanto, Antíoco había puesto sus miras en Egipto El soberano de Egipto, Tolomeo VI, era sólo un niño, y Antíoco derrotó a su ejército sin dificultad (1 Macabeos 1, 16-19). Como de costumbre, Antíoco estaba ávido de dinero y, de retorno a su patria en Siria, fue a Jerusalén y saqueó el templo. No tardaría en volver a dirigirse hacia el sur, ya que en la primavera del año 168 a. C. volvió a Egipto. Pero esta vez se encontró con que los romanos ya estaban allí, y fácilmente le despacharon de vuelta. Al mismo tiempo, se desató un rumor en Jerusalén sobre la posible muerte de Antíoco, lo cual fue aprovechado por Jasón para quitarse de encima a Menelao. Pero Antíoco no estaba de humor para transigir; había sido humillado ya por los romanos y se dispuso a mantener las riendas de Judea. Por eso, volvió a Jerusalén y arrebató todo el tesoro que quedaba en el templo, ayudado en esta ocasión por el mismo Menelao (2 Macabeos 5, 1-20). Antíoco estaba decidido a demostrar quién tenía el poder. Su presencia en Jerusalén estuvo acompañada por una gran matanza y destrucción, y algunos ciudadanos fueron llevados como esclavos (2 Macabeos 5, 11-14). Pero se dio cuenta de que no se trataba sólo de una batalla política, sino también de un debate entre judíos acerca de su propia religión, y él ni lo entendía ni quería preocuparse de entenderlo, pero como esto ocasionaba disturbios, decidió disminuirles su poder y prohibió la circuncisión, la observancia del sábado y la lectura de la Torá. No pasaría mucho tiempo antes de que Antíoco consiguiera que el templo de Jerusalén se dedicara al culto del dios griego Zeus. Y para añadir el insulto a la injuria, lo abrió a toda la población del país, incluso a los no judíos (1 Macabeos 1, 41-50; 2 Macabeos 6, 1-6). Con esto, Antíoco comenzó una política de helenización forzosa. Los Seléucidas la habían considerado deseable desde un punto de vista cultural, pero ahora les era esencial políticamente. Les gustara o no, los judíos

tendrían que aceptar la integración con los otros grupos raciales que vivían con ellos Y el único modo de lograr esa integración era aceptar la religión y el modo de vida griegos.

Orgullo nacional y celo religioso

No están del todo claras las razones que llevaron a Antíoco a su determinación de erradicar todo signo distintivo del judaísmo. Un empeño comparable podría ser el emprendido mil años antes por Akenatón, cuando quiso eliminar de Egipto el culto a todos los dioses, salvo a Atón y a sí mismo. Sin embargo, este plan de aniquilación de una religión entera no era común entre los imperios antiguos. Los pueblos que estaban acostumbrados al culto politeísta, no tenían ninguna razón para librarse de ninguno en particular. Quizás Antíoco se dejó llevar por un elevado sentido de sí mismo, considerándose quizás la encarnación de Zeus. Su epíteto «Epífanes» significa literalmente «una manifestación de Dios», lo cual fue aprovechado por algunos escritores para cambiarlo a «Epímanes», esto es, «fuera de sí» o «furioso». Aunque esto podría explicar su política, lo cierto es que no fue el tipo de persona capaz de sostener coherentemente la gran visión ideológica que acompaña a toda pretensión de divinidad. En lugar de desplegar una estrategia global, fue el tipo de gobernante que responde según las circunstancias, movido más que nada por un pragmatismo de muy corta vista. Por entonces, estaba prácticamente en la bancarrota, y su reino en una posición muy inestable, por lo que puede pensarse incluso que Menelao y Jasón eran partidarios de algunas de estas políticas extremas de helenización, o incluso sus proponentes.

Antíoco IV Epífanes, el emperador seléucida que tenía bajo su control a Judea, intentó erradicar los signos distintivos de la vida y la religión judías, pero se encontró con una feroz resistencia. Los Seléucidas pretendieron convertir Jerusalén en una ciudad del más puro estilo griego, pero los judíos lucharon con coraje para mantener su derecho a preservar su ley (Torá).

Sin duda, es imposible explicar la política de Antíoco bajo un solo enfoque, pero sí puede seguirse a la luz de los factores sociales de su tiempo. El helenismo demostró ser bastante neutral en lo concerniente a los valores tradicionales judíos, y por más de una centuria la población de Judea vivió sin sobresaltos dentro de esta matriz cultural, al igual que muchos otros de sus compatriotas que habitaban en las ciudades que circundan el Mediterráneo. Pero la forma que Antíoco tuvo de llevar los asuntos de Judea, suscitó una reacción hasta entonces inconcebible. La resistencia judía rayó en fanatismo, y el hecho de que se ofrecieran cerdos (animales impuros para los judíos) en honor de Zeus no hizo sino reforzarla. El 25 de Kislev (14 de diciembre) del año 167 a. C., Antíoco propinó la mayor indignidad de la que fue capaz al reemplazar el altar del templo para el sacrificio diario por otro dedicado a Zeus, sacrificando en él cerdos. Asimismo, despachó órdenes para que todos los habitantes de Judea fueran obligados a ofrecer sacrificios similares. Aunque pudiera haber obtenido algún apoyo, lo cierto es que la mayoría no estaba dispuesta a participar en semejantes ceremonias (2 Macabeos 6, 7-31). La determinación de estos fieles fue tan sólo igualada por la crueldad de los soldados de Antíoco, que en una ocasión desollaron

y quemaron viva a toda una familia que se negó a someterse a esta helenización obligada (2 Macabeos 7).

Tal resistencia pasiva fue, sin duda, valiente desde un punto de vista moral, pero no era apenas efectiva. Por eso, enseguida se puso en marcha un movimiento de resistencia armada que comenzó en la aldea de Modín, cerca de Lyda. A un sacerdote llamado Matatías se le ordenó que ofreciera un sacrificio en un altar pagano; cuando él se negó, otro judío dio un paso adelante para hacerlo en su lugar; y entonces Matatías mató al judío y al oficial seléucida que había dado la orden (1 Macabeos 2, 1-26). Este acto marcó el principio de uno de los más importantes movimientos de resistencia en la historia judía. Matatías y sus cinco hijos huyeron a las montañas, y allí comenzó una guerrilla conducida por Judas, apodado Macabeo («el martillo» de *Maqqabi*); por eso todo el movimiento se denominó rebelión «macabea». Un acto particularmente despreciable, realizado por los soldados seléucidas, hizo que llegara apoyo de otros sitios. Muchos judíos no habían querido verse envueltos en una lucha armada, y entre ellos se encontraba un numeroso grupo religioso radical (los *hasidim*) que intentaron retirarse del conflicto marchando al desierto de Judea. El ejército seléucida fue tras ellos y los desafió a pelear en sábado. Naturalmente, ellos se negaron, pues no querían trabajar ese día, y fueron destrozados sin piedad (1 Macabeos 2, 29-38). Cuando las tropas de Antíoco procedieron a la eliminación sistemática, se hizo patente que la resistencia pasiva no serviría de nada y que si todos los judíos continuaban entendiendo la ley de esa manera, serían arrasados para siempre. Por eso, los macabeos decidieron que debían estar dispuestos a veces a quebrantar la ley y a luchar incluso en sábado (1 Macabeos 2, 39-41).

Esta política realista atrajo nuevos apoyos, incluidos los de los hasidim. Bajo la guía intrépida de Judas, los rebeldes obtuvieron victorias sorprendentes, y muy pronto el odioso Antíoco tuvo que cambiar su política (2 Macabeos 11, 27-33). Se pudo ya reinstalar la ley judía como fundamento de la sociedad judía, y el templo se consagró de nuevo a su finalidad propia; la nueva dedicación se celebró el 25 de Kislev (14 de diciembre) del 164 a. C., justo a los tres años desde la primera profanación (1 Macabeos 4, 36-59; 2 Macabeos 10, 5-8). Esta celebración se convirtió en la fiesta anual de la Hanuká, todavía celebrada por los judíos. Los hasidim estaban contentos. Habían conquistado la libertad para poder practicar su propia religión y observar sus propias leyes. Pero la familia de Judas (los Asmoneos) querían más. Aquella victoria parcial les había dado el gusto del poder, y no pasaría mucho tiempo antes de que expulsaran al gobernante seléucida y se establecieran ellos como dinastía gobernante en Judea. Bajo su guía, el país disfrutó de un período de independencia política relativa hasta que el general romano Pompeyo tomó la ciudad de Jerusalén en el año 63 a. C. Pero los asmoneos no siempre recordaron la lucha religiosa que en un principio les llevó al

poder. Por ese olvido, perdieron pronto el apoyo de los hasidim, aunque debido a los distintos posicionamientos frente a los dirigentes asmoneos, también los hasidim desaparecieron por completo como grupo religioso unido. Algunos de ellos consideraron intolerable la corrupción y el helenismo de los reyes asmoneos, y se retiraron al desierto de Judea, como habían hecho en tiempos de Antíoco. Es probable que un movimiento de este tipo llevara a la fundación de la comunidad esenia en Qumrán, a orillas del mar Muerto. Otros hasidim no llegaron a tanto, pero se reagruparon como un movimiento de protesta dentro de la corriente principal de la sociedad judía. Bastantes especialistas opinan que estuvieron relacionados con la aparición de los fariseos en los años anteriores al tiempo de Jesús. Por su parte, parece que la familia Asmonea apoyó a los saduceos, otro grupo que aparece en los relatos de Jesús, y que con el tiempo, según parece, se convertirían también en los precursores del movimiento zelota, tan intensamente antirromano, que surgió en Palestina durante el siglo I de la era cristiana.

Guardar la fe

Durante este período –pero más aún en las siguientes centurias– creció la preocupación por mantener la lealtad del pueblo de Judá a sus creencias ancestrales en un mundo de cambios vertiginosos y constantes, pero en el que se quería también jugar un papel relevante. En tiempos de Esdras se creyó posible la renovación de un estado judío capaz de forjar la propia identidad bajo la benevolente supervisión de Persia. La llegada de los griegos no significó cambios sustanciales, si bien el horizonte mucho más amplio y abierto, en definitiva la cosmovisión universal que se les presentaba, obligaría a buscar una respuesta capaz de afrontar este reto presentado por la cultura helenista, pero sin perder arraigo con las convicciones ancestrales. Era ésta una búsqueda arriesgada, y contamos con tres libros que nacieron en ese período como advertencia de los peligros subyacentes.

El libro de Ester es parte de la Biblia Hebrea, mientras que el de Judit y el de Tobit sólo fueron incluidos en la Septuaginta (Setenta), que aceptó también pasajes adicionales de la historia de Ester desconocidos en la Biblia Hebrea. Desde una perspectiva literaria, todos pertenecen al mismo género, que hoy llamamos «novela histórica». Es decir, se trata de libros que reflejan la realidad de su tiempo, pero sin pretender contar una historia real.

Ester

El relato de Ester está ambientado en Susa, la capital del imperio persa, durante el tiempo en el que muchos judíos del exilio babilonio estaban volviendo a su país. Ester es retratada como una mujer que se convirtió en reina al casarse con el rey persa Jerjes (486-465), lo que servirá para que descubra el complot que Hamán, consejero principal del rey,

estaba urdiendo para aniquilar a los judíos. Con una mezcla de encanto y astucia, Ester (de cuyos ancestros su marido no sabe nada) se las arregló para volver la tortilla contra Hamán, que acabará siendo ejecutado mientras que Mardoqueo, uno de los parientes judíos de la reina, será promocionado a ocupar el lugar dejado por aquél. No cabe duda de que éste fue uno de los libros más tardíos en ser puestos por escrito, pues está clasificado en la última sección de la Biblia Hebrea (Los escritos). Su mensaje parece estar en consonancia con el período tardío del imperio persa, o como muy tarde con los primeros momentos del período de dominio griego. Ambos confrontaban al

El libro de Daniel y la crisis macabea

Las historias sobre estos tiempos revueltos y difíciles para el pueblo judío se narran en los libros de 1-2 Macabeos, que no contiene la Biblia Hebrea, aunque sí la versión Griega (Setenta) que fue recibida por buena parte de la iglesia cristiana. Pero la Biblia Hebrea sí contiene un libro, Daniel, que parece reflejar y comentar tales historias. Es un libro oscuro y complicado. En realidad son propiamente dos libros, ya que la primera sección contiene una serie de relatos acerca de un joven judío llamado Daniel, quien, juntamente con sus amigos, se opuso a la religión y manera de vida de los nativos durante el exilio en Babilonia (Daniel 1-6), pero después el carácter de este libro cambia de repente y, en lugar de unas situaciones de vida verosímiles, nos encontramos con una serie de visiones aparentemente grotescas que relatan las hazañas de diversos animales mitológicos y que contienen especulaciones complicadas sobre la cronología de otros pasajes del Antiguo Testamento relacionados con los reinados de vanos reyes no especificados (Daniel 7-12). Además de esta división en cuanto al contenido del libro en Daniel se da también una división lingüística, pues está escrito en dos lenguas, y ninguna de ellas se corresponde exactamente con las dos secciones principales del mensaje del libro: se usa el hebreo en 1, 1-2, 4 y 8, 1-12, 13, y el arameo en 2, 4-7, 28. Además, el vocabulario de Daniel está plagado de modismos persas y griegos.

¿Qué significa el libro y por qué fue escrito? La respuesta a estas dos preguntas está estrechamente relacionada, ya que nuestra comprensión del mensaje del libro determinará cuándo creemos que fue escrito. Tenemos que examinar, por consiguiente, ambos aspectos de este libro con algún detalle.

Relatos acerca de Daniel y sus amigos

Son muchos los que están familiarizados con esta sección del libro de Daniel, que habla de las aventuras de este joven judío. Según el relato, Daniel fue llevado al exilio de Babilonia por Nabucodonosor en el curso de un ataque, desconocido, a Jerusalén, en el año 605 a. C. (1, 1), y permaneció allí al menos hasta el triunfo de Ciro, en el 539 a. C. (6, 28). Daniel y sus amigos recibieron el inesperado privilegio de ser educados en la corte del rey, lo que les ocasionó muchos problemas desde un principio. Se les pidió que comieran alimentos que los judíos piadosos jamás comerían (1, 3-17). Se les exigió también que adoraran a una gran estatua que Nabucodonosor había levantado. No podían ellos hacer esto si querían seguir siendo fieles a su propia religión. Como castigo, los tres amigos de Daniel, Sadrac, Mesac y Abed-nego, fueron encerrados en un horno para ser asados vivos; pero fueron salvados milagrosamente del fuego, e incluso Nabucodonosor tuvo que reconocer el gran poder de su Dios (3, 1-30). Daniel se encontró en una situación similar durante el reinado del rey Darío: fue arrojado a una cueva de leones porque insistió en adorar a su propio Dios, pero fue liberado sorprendentemente, y Darío

mundo judío con un mismo desafío: la importancia de preservar su distintividad incluso frente a un poder relativamente benevolente. Como lo demuestra la historia posterior, resulta mucho más fácil ser un ferviente practicante de la devoción espiritual tradicional cuando todo ello está amenazado. La experiencia de Ester pretendía demostrar que no todos los que se muestran predispuestos a favor de los judíos eran de fiar, pues la realidad podía cambiar, literalmente, de la noche a la mañana. Era necesario mantenerse vigilantes, a la vez que reconocer que sólo Dios puede asegurar la supervivencia de la nación y garantizar su seguridad. Paradójicamente, no se menciona el nombre

---

se vio forzado a aceptar la supremacía del Dios de Israel (6, 1-28).

Otras muchas historias sobre Daniel se encuentran en diversos escritos literarios judíos, incluyendo las tres adiciones al libro en la versión griega (Setenta), pero no en la Biblia Hebrea. «La oración de Azarías», conocida también por «La oración de los tres judíos», está formada por una celebración poética de la experiencia de Daniel y sus tres jóvenes amigos en el horno, e incluye varias oraciones pronunciadas en esa tesitura. Otro texto es el relato de «Bel y el dragón», que describe a Daniel poniendo al descubierto el engaño del sacerdote Bel durante el reinado de Ciro, y luego le pinta reventando a una serpiente sagrada, motivo por el cual será arrojado al foso de los leones. Alimentado entonces por el profeta Habacuc, a quien Dios ha enviado para socorrerle en tales circunstancias, Daniel se zafa de lo que de otro modo hubiera representado su muerte segura, viéndose obligado el rey a aceptar la supremacía del Dios de Israel. El tercer relato es la historia de «Susana y los ancianos», colocado en último lugar de la versión griega, si bien pareciera que su lugar más apropiado sería el principio del libro de Daniel, pues le presenta de niño, y le describe dotado de una sabiduría especial y de una visión espiritual profunda, y cuya oportuna intervención impide la ejecución por error de Susana, quien había sido difamada de seducir a dos ancianos de la comunidad.

Aparte pues del libro y de estas tres historias, ya no conocemos nada más acerca de Daniel. Algunos opinan que podría haber sido una antigua figura legendaria, y que podría identificarse quizá con el Daniel mencionado en Ezequiel 14, 14, cuyas hazañas se relatan también en los textos de Ugarit, pero, sea quien fuere, sus experiencias fueron probablemente típicas de algunos judíos durante el exilio en Babilonia. Para muchos de los exiliados, hubo desde el período babilonio, pasando por el persa, hasta buena parte del período helenista, tiempos de prosperidad y de nuevas oportunidades, y no pocos alcanzarían lugares de renombre. En ese contexto el libro recuerda que la bendición viene por la obediencia a la ley y las tradiciones ancestrales, y que esta confianza propicia que sus oponentes reciban las consecuencias de sus propias maquinaciones contra los judíos. Pero también se pone el acento en que durante los tiempos de persecución hay que aferrarse a la fe y soportarla en la esperanza de la salvación, que llegará sin duda. Cuando se combinan estas características con las alusiones históricas bastante obvias de la segunda sección del libro, se puede deducir fácilmente que todo este material del libro fue compilado alrededor del período más nefasto de imposición helenista de Antíoco IV, con vistas a alentar una continuada lealtad a la ley judía y sus costumbres.

Visiones del futuro

Las dos secciones de la obra están unidas por las visiones sobre los cuatro grandes imperios. Se cuenta que Nabucodonosor tuvo un sueño que no podía descifrar y, a la manera de los soberanos antiguos, mandó a sus consejeros que vinieran para explicárselo (2, 1-13). Estos fracasaron, pero Daniel lo logró y dijo a

de Dios en el texto hebreo de Ester, si bien la lógica que subyace en él es que la salvación del pueblo dependía del cuidado constante de Dios. Sí se le menciona, por el contrario, en las adiciones griegas de la Septuaginta, que también realzan el papel jugado por los sueños y las visiones, así como la importancia que tuvieron para el desenlace de salvación final las oraciones de Mardoqueo y Ester.

Judit

Este libro está ambientado en Judea, en el tiempo del retorno del exilio babilonio, y el hilo conductor de la historia es la resistencia de

libro de Daniel y la isis macabea *ontinuación)*

Nabucodonosor que el sueño se refería a cuatro grandes reinos, representados por una estatua hecha de cuatro metales diferentes: oro, plata, bronce y hierro. El reino de Nabucodonosor era el primero de ellos, el de oro, y los restantes le seguirían sucesivamente

n hombre persa y tro medo epresentados en n friso hallado ntre las ruinas de ersépolis. Se onsidera que el egundo y el ercero de los uatro imperios ue menciona la isión apocalíptica e Daniel 7 se efieren a los nedos y persas espectivamente.

(2, 24-45). El cuarto sería el más terrible de todos, ya que «destrozará y hará añicos a los otros reinos» (2, 40), pero él, a su vez, será «un reino dividido... a la vez poderoso y débil» (2, 41-42).

La primera de las visiones de la segunda mitad del libro es muy similar a ésta. Aquí, los cuatro reinos son presentados como cuatro fieras: un león, un oso, un leopardo y un cuarto animal modelado sobre un macho cabrío. También la cuarta fiera es más terrorífica que las otras: no sólo tiene dientes de hierro para descuartizar a sus víctimas, sino que tiene, además, cuernos para sembrar el pánico: «Miré atentamente a los cuernos y vi que entre ellos salía otro cuerno pequeño; para hacerle sitio, arrancaron tres de los cuernos precedentes. Aquel cuerno tenía ojos humanos y una boca que profería insolencias» (7, 1-8).

La identidad precisa de estos reinos ha sido uno de los puntos más controvertidos de todo el Antiguo Testamento. El libro nos dice claramente que el primer reino fue el de Nabucodonosor (2, 37-38), y partiendo de ahí, conocemos la identidad de los otros. Quizá la historia de Baltasar forma parte de este primer reino, ya que se le describe como hijo de Nabucodonosor (5, 2). Pero después viene un gobernante de otra raza, «Darío el medo» (5, 31), y parece razonable suponer que él fue el representante del segundo reino. Sabemos, en efecto, que el poder de los medos fue creciendo en los años que siguieron a la muerte de Nabucodonosor, y que probablemente se juntaron con Ciro el persa en el 550 a. C., conquistando el imperio babilonio. El reino persa de Ciro es el siguiente en la descripción de Daniel (6, 8). Por consiguiente, se le puede identificar razonablemente con el tercer reino de las visiones. Y el cuarto sería, entonces, el reino de los griegos, fundado por Alejandro Magno y dividido posteriormente entre sus sucesores. El lenguaje simbólico utilizado para hablar de la cuarta fiera parece aludir claramente a los sucesos que tuvieron lugar a continuación de la muerte de Alejandro. Una visión dice cómo: «al crecer su poderío, se le rompió el cuerno grande y le salieron en su lugar otros cuatro orientados hacia los cuatro puntos cardinales. De uno de ellos salió otro

los habitantes de una pequeña población, Betulia, al general extranjero llamado Holofernes. Muchos detalles de la historia remiten a los asirios, persas y babilonios, pero el meollo de la historia está en la resistencia de Betulia dirigida por una valiente viuda que entretiene a Holofernes por su belleza, y entonces, cuando está ebrio, lo decapita y lleva su cabeza a los ancianos de la ciudad.

Martín Lutero, en su prefacio a este libro contenido en su versión alemana de la Biblia publicada en 1534, sugiere que la historia debe ser entendida como «la victoria del pueblo judío sobre todos sus enemigos, la cual está garantizada por Dios en todos los tiempos ...

En una de sus visiones, Daniel ve un carnero rabioso atacando a sus enemigos tan ferozmente que sus patas ni siquiera tocan el suelo. Se trata en realidad de una alusión a Alejandro Magno, cuyas conquistas-relámpago iniciales cogieron por sorpresa a los enemigos persas. Esta ilustración de la caballería griega pertenece al sarcófago de Alejandro.

pequeño que creció mucho, apuntando hacia el sur, hada el este, hacia La Perla. Creció hasta alcanzar el ejército el cielo derribó al suelo algunas estrellas de ese ejército y las pisoteó. Creció hasta alcanzar al general del ejército, le arrebató el sacrificio cotidiano y socavó los cimientos del templo. Le entregaron el ejército y el sacrificio expiatorio; la lealtad cayó por los suelos, mientras él actuaba con gran éxito» (8, 8-9. 11-12). Tenemos aquí una descripción detallada de cómo, en el cenit del poder de Alejandro, su reino se dividió entre cuatro generales, y cómo en uno de estos reinos (el seléucida) se desató una gran persecución contra el pueblo judío, culminando con la violación del templo en tiempo de Antíoco IV Epífanes.

Este cuadro es confirmado por las visiones posteriores que describen los acontecimientos que condujeron a la llegada de Antíoco a Jerusalén, incluyendo los relatos de sus visitas a Egipto, su humillación por los romanos, y la instalación de un «ídolo abominable» en el templo (11, 21-31), presumiblemente la estatua que levantó allí. La rebelión macabea que vino a continuación también está retratada aquí: «pero los que reconocen a Dios se decidirán a actuar. Los maestros del pueblo instruirán a los demás, aunque por un tiempo tengan que arrostrar la espada, el fuego, la cautividad y la confiscación de bienes. Al verlos en tales peligros, unos cuantos les ayudarán y otros se les juntarán por adulación. La desgracia de algunos maestros servirá para purificar y acendrar y blanquear hasta que llegue el final, pues el plazo está fijado» (11, 32. 34-35). Que la esperanza de purificación sea todavía una esperanza real puede indicar que el libro fue escrito mientras la guerra iba

Judit es el pueblo judío representado por una casta y santa viuda, como corresponde al carácter del pueblo de Dios, mientras que Holofernes es el impío anticristiano, señor de todos los tiempos». Aunque esta interpretación alegórica sea forzar la historia, sí es éste el mensaje resumido del libro. Judit representa y transmite todo cuanto debe ser admirado de los héroes y heroínas de la Biblia Hebrea, y la manera en que se deshace de Holofernes tiene estrecha relación con los relatos del éxodo o de David y Goliat (1 Samuel 17), mientras que su carácter personal se compara favorablemente con los relatos de Sara en Génesis 12-17.

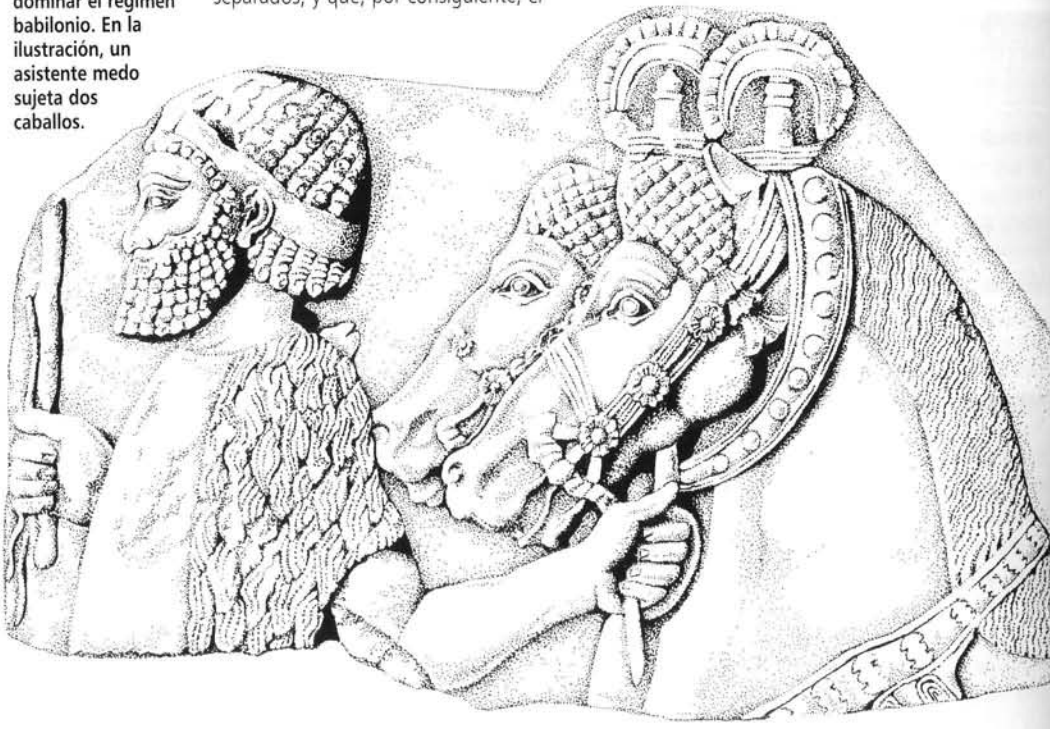
El libro de Daniel y la crisis macabea *(continuación)*

desarrollándose. Tal vez resulte vano considerar que los esfuerzos de Judas y de su guerrilla se describen sólo como «una pequeña ayuda», pero algunos han concluido de aquí que el libro de Daniel lo escribió un hasid un poco a disgusto con el planteamiento macabeo.

Como veremos, esta identificación de los reinos del libro de Daniel, aparte otros aspectos de su mensaje, tiene un gran sentido histórico. Pero hay quienes opinan de distinta manera y señalan que nunca existieron un reino persa y otro medo separados, y que, por consiguiente, el cuarto reino no seria el de Alejandro Magno, sino el de Roma. Otros han deseado identificar el de Alejandro con el cuarto reino, pero utilizan los mismos argumentos para manifestar que el sentido histórico de Daniel es inadecuado, ya que se equivocó cuando pareció entender que los medos y los persas fueron dos reinos separados. Con todo, ninguna de tales conclusiones parecen necesarias, por las siguientes razones:

- Los medos desarrollaron su poder incluso antes del final del imperio babilonio. En realidad, su posición comenzó a robustecerse

Aunque la influencia de los medos fue en aumento después del reinado de Nabucodonosor, ya desde el principio medos y partos tuvieron que amalgamar sus esfuerzos para dominar el régimen babilonio. En la ilustración, un asistente medo sujeta dos caballos.



Tobit

El contexto de Tobit se sitúa en Nínive, durante el período del rey asirio Salmanasar IV (782-722), y consta de dos historias que se solapan. La primera retrata a un Tobit fiel a las costumbres y espiritualidad tradicionales, incluso en momentos en los que esto podría causarle problemas. Tras asegurarse de que un difunto judío fuera enterrado conforme a todas las regulaciones de la Torá, él mismo cae en la impureza y debe pasar la noche al raso. Mientras dormía, le cayeron a los ojos sendos excrementos de pájaro que le dejaron ciego sin cura posible, lo cual le condujo a la pobreza.

justamente después de la muerte de Nabucodonosor, en el año 562 a. C. Después se unieron con los persas, bajo Ciro, en el 550 a. C. Tras esta unión ambos combinados fueron capaces de lograr sus ambiciones imperiales, que probablemente no habrían podido conseguir separados, y en algunos lugares Daniel parece reflejar esto con toda claridad (5, 28; 6, 8; 8, 20).

● Por consiguiente, debemos reconocer que Daniel utilizó aquí un esquema literario tradicional para describir esos cuatro reinos. Era muy común describir la actividad de grandes naciones mediante el simbolismo de los cuatro metales: oro, plata, bronce y hierro. Y este procedimiento literario exigía que Daniel contara con cuatro reinos en vez de tres. Y resolvió el problema concediendo a los medos una especie de autonomía. Si hubiera escrito con un estilo más directo, probablemente no lo habría hecho.

El libro y su mensaje

Los intérpretes actuales del libro de Daniel coinciden en considerarlo como un mensaje de aliento a aquellas personas que sufrían por su fe bajo la opresión de Antíoco IV Epífanes. Las visiones de la segunda parte del libro aseguran a los lectores que, aunque parezca que todo el mundo está sin control, su futuro, en realidad toda la historia, sí que lo está bajo un Dios amante y omnipotente. En efecto, la terrorífica fiera final no es vencida por sus propios esfuerzos, sino por la actividad directa de Dios (8, 25; 12, 1-3), al igual que la gran estatua mencionada con anterioridad en el libro fue destruida por una piedra sin intervención humana alguna (2, 31-35). Esa piedra no desapareció, sino que «creció hasta convertirse en una montaña enorme que ocupaba la tierra» (2, 35). Y después que estos grandes imperios hayan obrado lo peor, Dios mismo «establecerá un reino que nunca será destruido, ni su dominio pasará a otro, sino que destruirá y acabará con todos los demás reinos, pero él durará por siempre» (2, 44).

Esta afirmación de que el mundo no estaba fuera de control debió tener gran importancia para los judíos que vivían a comienzos del siglo II a. C., pero el libro contiene motivos de ánimo aún más específicos, ya que los relatos primeros de Daniel han sido seleccionados también con la mirada puesta en las circunstancias en las que se encontraban los fieles judíos en ese momento. Quizás a través de la preeminencia de la figura de Nabucodonosor en estos relatos, se quiso aludir conscientemente a Antíoco:

● La forma del nombre «Nabucodonosor» no es aquí la misma que se encuentra en los restantes lugares del Antiguo Testamento. Quizá con la palabra usada por Daniel se intentó simbolizar a Antíoco. En hebreo, como en otras muchas lenguas antiguas, los nombres y palabras tienen, con frecuencia, un valor numérico. Y no es probable que sea mera coincidencia la de sumar los números representados por «Nabucodonosor», y que den exactamente la misma cifra que el nombre «Antíoco Epífanes» (423).

● El tema de los alimentos, que marca tanto las primeras historias de Daniel (1, 3-16), fue uno de los principales puntos de debate acerca del helenismo. Gran parte de la

Entonces, Tobit envió a su hijo Tobías a Media para recuperar un dinero que había dejado allí. Por el camino, se encontró con el ángel Rafael, quien le acompañó en el trayecto, en cuyo curso también se encontró con un pez mágico cuyas entrañas guardaban las llaves del desenlace de la historia. En efecto, a su llegada a la ciudad de Ecbatana, se encontró con una mujer judía llamada Sara que resultó ser un pariente lejano de su familia. Desposada siete veces, nunca llegó a consumar ninguno de sus enlaces, ya que cada uno de sus maridos había sido atacado y muerto primero por un demonio llamado Asmodeo. Todos culpaban a Sara por lo ocurrido, quien,

El libro de Daniel y la crisis macabea *(continuación)*

oposición que hizo surgir la rebelión macabea estuvo relacionada con la negativa de los judíos devotos a comer cerdo y otros alimentos impuros.

● El culto de la gran estatua griega erigida por Nabucodonosor (3, 1-8) implicaba los mismos principios que la acción de Antíoco al colocar una imagen de Zeus en el templo de Jerusalén. Efectivamente, en ambos casos se debe entender que las imágenes eran estatuas de los reyes mismos. Incluso la historia de la subsiguiente locura de Nabucodonosor (4, 19-33) quizá fue intencionada para recordar la creencia común de que Antíoco estaba loco, pues se consideraba a sí mismo como una encarnación («Epífanes») de Zeus.

● Otros detalles de los relatos de los primeros capítulos de Daniel responden también a las condiciones reinantes en los primeros tiempos del helenismo. Baltasar, por ejemplo, cayó del poder porque violó los objetos sagrados arrebatados del templo de Jerusalén (5, 1-4), igual que Antíoco cuando saqueó repetidas veces el templo. Las gentes pertenecientes a una edad posterior reconocerían también a los judíos que colaboraron con el seléucida pagano en las figuras tortuosas de los espías e informadores que se aliaron contra Daniel e hicieron que fuera arrojado a la fosa de los leones (6, 1-14).

El libro en su contexto

El libro de Daniel es único en el Antiguo Testamento. Sus descripciones detalladas de visiones experimentadas se encuentran aquí en tal número como en ningún otro lugar. Pero libros como éste se iban a hacer cada vez más populares en los dos siglos que precedieron a la era cristiana, y en el Nuevo Testamento el Apocalipsis pertenece a su género, el «apocalíptico», según el término griego que significa «revelación de cosas secretas». Poseen estos libros algunos rasgos característicos de su género literario:

● Son esencialmente obras literarias y difieren mucho de las obras de los antiguos profetas, que utilizan siempre un lenguaje claro e inteligente para todos. Los profetas emplean también, a menudo, dichos concisos que la gente puede recordar, mientras que los libros apocalípticos son complejas composiciones en prosa, que contienen largos discursos unidos entre sí, con muchas citas y alusiones oscuras. Generalmente, describen de manera simbólica los acontecimientos de cada día, y, en muchas ocasiones, con bastantes alusiones a animales y monstruos reales o imaginarios.

● Retratan también, con frecuencia, a Dios como una figura trascendente, remota. En realidad, ponen todo el acento en la vida del cielo más que en el mundo cotidiano de la experiencia humana. Mencionan los acontecimientos de este mundo, pero los consideran importantes sólo cuando sirven para revelar algo relacionado con sucesos de otro mundo, el espiritual. Por eso, los escritos apocalípticos ponen su énfasis frecuentemente en sueños, visiones y comunicaciones concedidas a los hombres por medio de ángeles. El plan de Dios sobre las naciones es fijo e inmutable, mientras que los profetas del Antiguo Testamento dan a veces la impresión de que el curso futuro de la historia depende, en cierto modo, de cómo

cuando Tobías llegó a la ciudad, estaba considerando seriamente suicidarse. Rafael arregló la boda entre ambos, y Tobías consiguió impedir el ataque de Asmodeo utilizando las entrañas del pez mágico. Rafael, entonces, recuperó el dinero de Tobit, y los tres volvieron a la casa de éste en Nínive. Tobit, además, recuperó la vista gracias a las agallas del mismo pez, tras lo cual Rafael regresó al cielo. Acaba la historia describiendo la longeva vida de Tobit.

Casi sin sombra de duda, puede decirse que este libro fue escrito a principios del siglo II a. C. y posiblemente en Hebreo, aunque los indicios de esto son muy fragmentarios. Su tema principal resulta

---

responda el pueblo a sus mensajes. En cambio, para los escritores apocalípticos nada puede cambiar jamás el curso predeterminado de la historia hacia su fin (clímax).

● También el clímax final se revela de una manera diferente. Jamás se considera la nueva era como una parte de la vida de este mundo. Se trata, por el contrario, de algo que existe sólo en un mundo diferente, celestial, o de algo que irrumpe desde fuera por la intervención directa del mismo Dios. También en esto difieren significativamente de las esperanzas futuras de la mayoría de los profetas veterotestamentarios, ya que éstos esperan que amanezca una nueva era como resultado de las acciones de Dios en el curso de la historia ordinaria, que será inaugurada por un príncipe de la familia real de David, pero no por el tipo de figuras sobrenaturales que aparecen en algunos libros apocalípticos.

Las manifiestas diferencias entre la apocalíptica y lo que parece ser la corriente principal del pensamiento veterotestamentario han llevado a muchos a pensar hoy en que la apocalíptica es, más bien, una corriente secundaria, excéntrica e inútil, del pensamiento religioso judío, resultado quizá de las influencias extranjeras (y por consiguiente paganas) incorporadas a la fe judía en el exilio. Pero, en realidad, se trata de algo más.

● Tenemos que situar también el desarrollo de la apocalíptica en su propio contexto histórico. Es fácil para nosotros hoy criticarla desde el bienestar relativo de nuestra perspectiva, pero entonces el pueblo tuvo que vivir una realidad diferente y dura en Palestina. El nacimiento de la apocalíptica tiene mucho que ver con circunstancias culturales cambiantes que claman por una redefinición teológica. Los antiguos profetas habían dicho con suficiente claridad que la obediencia a Dios conduciría a la prosperidad; y la desobediencia, a tiempos difíciles. El curso de la historia de Israel hasta el exilio babilonio pareció confirmar eso, pero en los días que siguieron al ocaso del imperio persa, la situación fue completamente diversa. Con la llegada de un helenismo invasor, se plantearon nuevos interrogantes. A medida que pasaba el tiempo, el camino a la prosperidad parecía pasar más por la postura colaboracionista con gentes como Antíoco que por la fidelidad constante a los antiguos valores de la religión judía. Los que intentaban mantener viva la fe del Antiguo Testamento se encontraban en minoría creciente; y quienes prosperaban, lo hacían, con frecuencia, descuidando la fe de sus mayores o abandonándola por completo. Había algunos interrogantes que exigían

La influencia de la civilización griega fue enorme en todo el Mediterráneo oriental. Ya en el siglo XIX a. C. Tadmor era una ciudad pujante. Ahora, sin embargo, sus características dominantes son sólo los vestigios de las interminable filas de columnas que datan del período griego y romano.

familiar para ese período: cómo vivir fielmente conforme la ley de Dios en un contexto hostil. La preocupación por los ángeles y demonios surgió ya muy tardíamente con la literatura apocalíptica y otra literatura como Tobit, convirtiéndose este último en una fuente de inspiración para la teología cristiana sobre los ángeles. Pero lo importante es que el modelo de Tobit es el del creyente: virtud de vida santa, observación fiel de la Ley, sufrimiento paciente de todas las desgracias provocadas incluso por esta observación fiel, y entrega a las obras típicamente piadosas como la limosna y la oración.

El libro de Daniel y la crisis macabea *(continuación)*

respuestas inmediatas: ¿Por qué la fidelidad no conducía a la prosperidad? ¿Por qué sufrían los justos? ¿Por qué no terminaba Dios con las fuerzas del mal? Para colmo, no se veían muchas señales de la actividad divina en el frente político y militar. Suscitó a Ciro en una generación anterior, pero en el período entre Alejandro Magno y Antíoco IV Epífanes, Jerusalén había sido tomada al menos en diez ocasiones, hubo muchas batallas en el país, y él parecía estar ausente de la escena. Ante hechos como éstos, los apocalípticos afirmaban que todas las dificultades presentes eran sólo relativas, que había que situarlas en el contexto más amplio del control total de Dios sobre el mundo y su destino; y que, en esa escala de tiempo, el justo triunfaría y el dominio opresivo del mal cedería pronto.

● Hoy se cree mayoritariamente que la apocalíptica no es algo intruso en la religión del Antiguo Testamento, sino un desarrollo legítimo —en realidad, inevitable— de la obra de los grandes profetas. Incluso en el más antiguo de los profetas, Amós, encontramos la espera de un gran día de crisis, «el día de Yahvé», en el que Dios intervendría en la historia e inauguraría una nueva era de justicia para su pueblo (Amós 5, 18-20). La misma idea se encuentra en otros profetas, y pasajes de Isaías (2, 1-4; 9, 1-7; 11, 1-9) y de Miqueas (4, 1-5) están escritos en términos tan idealistas que casi exigen el tinte apocalíptico para encontrarles alguna significación. Con el paso del tiempo, esos temas adquirieron mayor importancia, y si se los considera desde la perspectiva de la experiencia judía durante el exilio, y algo después, es fácil ver cómo estas expectativas primeras se transformaron en algo mucho más impresionante. Algunos especialistas han tratado de enlazar la apocalíptica con los libros sapienciales del Antiguo Testamento a través de su común utilización de listas enciclopédicas y su interés por la astronomía y la cronología. Si fuera así, la apocalíptica estaría anclada firmemente en el núcleo del pensamiento veterotestamentario. Pero no es probable que sus raíces se encuentren ahí. Es más significativo afirmar que los mensajes de Daniel en algún sentido son como una reinterpretación y una nueva aplicación de los mensajes de los profetas anteriores (Daniel 9, 1-2).

● Desde una perspectiva cristiana, vale la pena señalar que algunas de las creencias más propias tienen su origen en el pensamiento apocalíptico. No es nada probable que Jesús tuviera gran simpatía por la apocalíptica de su tiempo, pero no se puede negar que la interpretación cristiana de la vida como una lucha contra las fuerzas del mal, la esperanza en la resurrección futura y la creencia de que la historia se encamina hacia una meta definitiva y llena de sentido, son desarrollos claros de ideas que encontramos ya en los escritos apocalípticos judíos.

El final de la historia

Desde los tiempos de los macabeos hasta principios de la era cristiana, la historia judía estuvo dominada por temas que surgieron en el curso de las primeras luchas con el helenismo. Los temas gemelos de la política y de la religión se entretejieron de manera inseparable. El pueblo judío trató de compaginar sus aspiraciones a una sociedad en la que Dios fuera lo más importante, con el hecho concreto de que su mundo estaba dominado por gobernantes con muy distinta cosmovisión y espiritualidad. En la misma sociedad judía, una intriga pisaba los talones a la otra, hasta que intervino Roma y destruyó el templo en el año 70 d. C. A principios del siglo II de la era cristiana, Jerusalén se había convertido ya en una ciudad como cualquier otra del imperio romano.

En medio de este torbellino imparable, muchas personas sencillas se asombraban de lo que había sucedido con los ideales propuestos en las historias del Antiguo Testamento. En su comienzo se encontraban sus antecesores Abrahán y Sara, una pareja en cuya vida Dios fue una realidad viva, alguien al que se podía conocer como un amigo a quien amar y como un dios al que adorar. Los temas del amor de Dios y de la respuesta de su pueblo estuvieron siempre presentes en la obra de los grandes profetas, y también están presentes en las recopilaciones de las narraciones históricas sobre Israel, esto es, la Historia Deuteronomista y el Cronista, por no mencionar la codificación de la Torá. Pero ahora, según se creía comúnmente, el tiempo de la comunicación directa entre Dios y su pueblo parecía haber terminado. En las décadas finales del siglo I a. C., diversos grupos de la sociedad judía buscaron una palabra de Dios que les hablara para su situación concreta. Algunos buscaron el silencio de la soledad del desierto, otros se aferraron en vano a las especulaciones extravagantes de la apocalíptica, y hubo quienes llegaron a la conclusión de que la fe de sus antepasados había perdido toda su significación, y trataron de subirse al carro del oportunismo político.

Al final de la historia del Antiguo Testamento, tenemos una descripción inolvidable del pueblo de Dios turbado e inquieto, pero tenemos también un recuerdo perenne del amor fiel y constante de Dios hacia él. El autor del libro de Daniel diseñó la descripción de un reino en el que sólo Dios sería el soberano supremo. Obviamente, para los cristianos la cima verdadera del Antiguo Testamento se encontraba Jesús de Nazaret. Cuando los primeros grupos cristianos captaron las implicaciones de su persona y de su mensaje, comenzaron a afirmar que todos los relatos del Antiguo Testamento se compendiaban en él. Le veían como el hijo ideal de David, el mesías, del que los profetas habían hablado tenuemente. Lo identificaban con el «hijo del hombre» al que le había sido dada toda autoridad del reino de Dios en las visiones de Daniel, pero le

consideraban también como el verdadero descendiente de Abrahán y Sara. Por supuesto, no todos los lectores se identificarán con la lectura cristiana del Antiguo Testamento, y cabe recordar que esta colección constituye la sagrada escritura de la fe judía. Como quiera que sea, el valor del Antiguo Testamento va más allá de la vida y los valores del antiguo Israel, ya que realza también muchos valores teológicos que trascienden a su propio tiempo. Es precisamente a esto a lo que nos dedicaremos en los siguientes capítulos: al estudio del mensaje y las creencias que nacen del Antiguo Testamento.

Los libros de los Macabeos

Los libros 1-2 Macabeos tienen especial importancia para comprender la historia del período inmediatamente posterior al ascenso al trono de Antíoco IV Epífanes. La narración de 1 Macabeos comienza con su coronación (175 a. C.) y acaba con la muerte de Simón Macabeo el año 135 a. C., mientras que 2 Macabeos documenta algunos acontecimientos del intervalo entre 176 y 161 a. C.

1 Macabeos

Las estadísticas y fechas proporcionadas por 1 Macabeos no presentan en conjunto un cuadro coherente, pero a pesar de ello se puede afirmar que se trata de una narración más histórica que 2 Macabeos. Se tiene por seguro que la obra fue escrita originalmente en hebreo o arameo, y su estilo se aproxima al del Cronista: incorpora listas oficiales, genealogías y documentos formales, junto a discursos muy cuidadosamente redactados y oraciones colocadas en puntos cruciales de la narración con el fin de realzar las lecciones más importantes que pueden extraerse de la historia judía. El nombre del autor no aparece por ninguna parte, pero dada su habilidad para escribir en lengua semítica debió tratarse de un judío nacido en Judea que debió escribir antes de la toma de Jerusalén por el general romano Pompeyo en el año 63 a. C. Muchos autores fechan su composición hacia el final del siglo II a. C. durante el reinado de Juan Hircano (137-104 a. C.). Quienquiera que fuera su autor, mantiene unas posturas no muy lejanas de las mantenidas por Esdras y Nehemías, pues concede mucha importancia a la etnicidad y espiritualidad como marcas distintivas del verdadero judío. Aun así, el elogio que se hace de los Macabeos no es a costa de una revisión crítica de su gobierno, pues a pesar de considerarlos unos libertadores, también se mencionan sus errores. Por otro lado, el cuadro familiar que presenta tiene mucha verosimilitud.

2 Macabeos

Aparte de cubrir aproximadamente los mismos eventos que el anterior, este libro no mantiene una conexión intrínseca con aquél. Recibe pues este nombre tan sólo porque en los manuscritos más antiguos aparece tras él. Así, mientras que 1 Macabeos tiene origen claramente palestino, 2 Macabeos se presenta como sumario de lo que

supuestamente fueron cinco volúmenes escritos por Jasón de Cirene, personaje que nos es desconocido hoy día. Dos cartas escritas a la comunidad judía de Alejandría introducen el libro, y de ahí que su origen se asocie con esa ciudad, fechándose su composición quizás por la misma época que 1 Macabeos, por lo que no se sabe si Jasón conoció esta obra. Parece irrefutable que el libro y sus fuentes estaban escritas en griego. La narración de 2 Macabeos se centra en el templo de Jerusalén, su profanación y rededicación, e intercala de modo algo disperso explicaciones diversas sobre la ley judía, lo que indica que sus lectores no conocían tan bien tales asuntos como cabría esperar. La obra contiene un elogio de los mártires del período macabeo que ha sido empleado por el libro del Nuevo Testamento llamado Hebreos (11, 35). Entre sus elementos teológicos distintivos se encuentra la amplia angelología (por ejemplo 3, 24-28; 5, 2-4; 11, 8), una clara afirmación de la resurrección (7, 11; 14, 46), la creación como obra divina ex nihilo, esto es, desde la nada (7, 28), y un concepto definido de la vida y la muerte eternas (7, 9.14) que abarca también la idea de la intercesión por los muertos (12, 43). Aparece aquí por primera vez el término «judaísmo» en oposición a «helenismo» (8, 1; 14, 38).

3 Macabeos

Este libro no tiene relación alguno con los anteriores, y a pesar de que puede encontrarse en la Biblia griega, nunca ha sido incluido en la lista de libros deuterocanónicos. En su estilo es muy parecido a los libros de Judit y Tobit, y como ellos muestra la importancia de arriesgar la vida por las creencias propiamente judías, lo cual puede traer finalmente la recompensa de Dios. Parece ser que fue escrito en griego durante el siglo I a. C.

4 Macabeos

Aparece en la Biblia griega como especie de apéndice. Se trata de un libro distinto a los anteriores, y su única conexión con ellos es que ilustra su narración con algunos de los mismos eventos. La obra es fundamentalmente una reflexión filosófica sobre algunos aspectos de la historia de Israel, mostrando una influencia estoica, especialmente en su acento sobre el control de la pasión por el ejercicio de la razón, con vistas a vencer toda tentación. Puesto que parece haber utilizado 2 Macabeos como fuente para los eventos que menciona, no puede haber sido escrito antes del siglo I a. C.

9 El Dios vivo

¿Quién es Dios?

La pregunta «¿quién es Dios?» es tan antigua como el género humano. Además de los filósofos y de los teólogos, son innumerables las personas de toda condición que han intentado darle una respuesta. Para algunos, Dios es una especie de «fuerza» invisible que activa misteriosamente todas las cosas; puede concebirse también desde la perspectiva de las «leyes de la naturaleza». Para otros, Dios está ligado a las diversas figuras del mundo natural, como el sol o la luna, los árboles o las rocas. Otros señalan que, siendo la personalidad humana el aspecto más relevante de la existencia, a Dios se le encuentra en las profundidades de la experiencia humana. Sorprendentemente, en el pensamiento occidental contemporáneo se dedican grandes esfuerzos a investigar todas estas posibilidades. Y a pesar de todas las afirmaciones rotundas de muchos pensadores de los últimos dos siglos que invitaban al escepticismo respecto a las creencias religiosas, son muy pocos los que se consideran ateos a sí mismos. Uno de los datos más llamativos del efervescente y cambiante mundo del siglo XX, fue que el porcentaje de quienes se llaman a sí mismos ateos se mantuvo estable en los 5 puntos, mientras que la popularidad de cosmovisiones más espirituales creció exponencialmente, especialmente a partir de los setenta. A comienzos de este siglo XXI somos testigos de una eclosión del interés no sólo por las religiones tradicionales como el judaísmo o el cristianismo, o las grandes religiones de otras culturas, sino también el desarrollo de «espiritualidades a la carta» que pretenden confeccionar respuestas espirituales concretas a necesidades concretas del individuo de hoy.

Los peregrinos modernos en busca de la experiencia espiritual buscan entre la abstracción filosófica y teológica una forma de entender la complejidad del mundo actual. Esto es parte del legado que hemos recibido de la Ilustración europea, muy particularmente de su acento sobre la racionalidad como único instrumento de comprensión. De ahí que cualquier religión o creencia que quiera ser tomada en serio, deba presentarse en categorías analíticas. Sin embargo, no es éste el planteamiento del Antiguo Testamento, por lo que, si queremos entenderlo, habrá que enmarcar a sus autores y

editores en su propia categoría de pensamiento. Desde luego, esto no obsta para que cada lector pueda mantener su libertad de juicio sobre lo que lee. Pero incluso para alcanzar un juicio justo, es necesario estar informado lo mejor posible sobre el contexto en el que operan dichos autores y editores. Lejos de argumentar en favor de la existencia de Dios, la Biblia Hebrea parte sin más de ella. Es inútil buscar en ella un verdadero debate del problema planteado por el ateo, aunque sí se formulan muchas preguntas sobre la realidad de Dios y sobre su actividad. El Antiguo Testamento incluye al menos un libro que, en su formato exclusivamente hebreo, nunca menciona el nombre de Dios (Ester), y otro que formula la lacerante pregunta sobre su interés por este mundo y sus moradores (Eclesiastés). Pero incluso estos libros dan por supuesto que Dios existe, y sus dudas y preguntas aparecen en el contexto de una comunidad que creía en la realidad del Dios al que adoraba.

Esta posición general sobre Dios se decanta en formas variadas en los diversos libros veterotestamentarios. Los nuevos acontecimientos, las nuevas experiencias de vida plantean nuevas cuestiones sobre muchos aspectos del ser y del obrar de Dios. El «cántico de Moisés», un antiguo poema que celebra la grandeza y la bondad de Dios para con su pueblo Israel, formula esta pregunta retórica: «Señor, ¿qué dios hay semejante a ti? ¿Quién como tú, admirable en santidad? ¿Quién puede obrar milagros y actos prodigiosos como los tuyos?» (Éxodo 15, 11). La respuesta implícita es, evidentemente, «nadie», y el poema termina expresando esta fe: «Tú, Señor, serás rey por siempre jamás» (Éxodo 15, 18). En aquel período temprano de la experiencia de Israel, el pueblo estaba convencido de que su Dios era más poderoso que cualquier otro, y por eso debía prestarle su obediencia total. Los israelitas no se preguntaban si existían realmente otros «dioses». Apenas necesitaban formular la pregunta, ya que conocían en sus propias vidas la realidad y el poder de su Dios.

Sin embargo, los avatares de su nación a lo largo de 700 años sí obligaron a formular la pregunta. Cuando ocurrió el gran desastre nacional, algunos llegaron a insinuar que el culto exclusivo a un Dios pudo haber contribuido a su ruina, y que las cosas hubieran ido mejor si hubieran prestado más atención a los dioses de otras naciones. Sin embargo, los editores deuteronomistas y también el Cronista, inspirándose en los grandes profetas, afirmaron que eso era absolutamente falso. No se limitaron a negar que las desgracias de Israel tuvieran su origen en el culto exclusivo a un solo Dios, sino que negaron categóricamente la existencia de cualquier otro dios. El Dios de Israel no era uno de tantos dioses, ni siquiera el más poderoso. Era, en frase de un profeta, «el primero y el último, el único Dios; no hay otro fuera de mí» (Isaías 44, 6).

Aunque la idea veterotestamentaria de Dios fue perfilándose con el tiempo –lo cual dejó huella en la variedad de posturas de los textos–, la imagen global es constante y muy nítida en sus líneas

generales. El Dios del que habla el Antiguo Testamento es un Dios omnipotente que no se interesa sólo por el mundo creado, sino también por los acontecimientos de la historia y por la vida de los individuos. Se podría comenzar el estudio de esta imagen por muchos sitios, pero quizás resultará más ilustrativo comenzar por aquellas características que marcaban su distinción respecto a las ideas comunes de su tiempo.

Dios es invisible

Todas las naciones que estaban en contacto con Israel representaban a sus dioses y diosas en forma de ídolos. Era frecuente darles figura de animales. La religión autóctona del país de Canaán, que solía ser tan atractiva para Israel, representaba generalmente a su dios Baal en forma de becerro, símbolo de vida y de virilidad. También los egipcios utilizaron este símbolo, entre otros, para representar a sus dioses. Esto era lo común: los dioses tenían formas tangibles, y se esperaba que toda cultura tuviera sus propias representaciones. Por ello, lo natural para Israel es que también hubiera representado a su dios Yahvé en alguna forma icónica; pero los relatos del Antiguo Testamento registran una profunda tensión entre estas ideas comunes y la fe de Israel a este respecto. Mientras Moisés recibía la ley en el monte Sinaí, su pueblo se dedicaba en sus estribaciones a fundir las joyas de oro para fabricar un becerro al que iba a adorar (Éxodo 32, 1-35; Deuteronomio 9, 7-21), si bien esto no es más que *peccata minuta* si se compara con lo ocurrido después que el espléndido imperio de David y de Salomón se desintegrara para convertirse en los dos estados de Israel y de Judá. En aquella época, la creación de dos santuarios nacionales fue una verdadera necesidad tanto en el terreno político como en el religioso. Jeroboán, rey de Israel, dio una base religiosa a su posición política erigiendo becerros de oro en los santuarios septentrionales de Betel y de Dan (1 Reyes 12, 28-33). Pudo tener razones poderosas (políticas y religiosas) para actuar de este modo. Algunos de sus súbditos no eran israelitas, sino cananeos, y qué mejor modo de ganar su apoyo que la erección de imágenes religiosas para representar a Baal, su dios preferido. Y dada la familiaridad de los israelitas con el arca de la alianza –una «caja sagrada» portátil que daba una forma visible a la presencia invisible de Dios–, ¿por qué no podían utilizar la imagen del becerro con la misma finalidad? Recordemos, además, que el arca de la alianza ya no era fácilmente accesible a los israelitas puesto que se encontraba en el sur (templo de Jerusalén), por lo que su plan proporcionaría también un sustituto del arca. Más aun, el arca era concebida como el trono vacío de la divinidad invisible, lo que podía asemejarse a la función de los becerros o toros como animales de montura de esa divinidad. Sin embargo, pese al sutil y sofisticado razonamiento de Jeroboán, los escritores de la historia veterotestamentaria condenaron severamente estas acciones. Al margen de las intenciones de

Jeroboán, muchos entonces adoraban a aquellos becerros como ídolos, y Jeroboán pasó a la historia como el rey que «hizo pecar al pueblo de Israel» (1 Reyes 14, 1-16). Ellos entendieron que se trataba de una prevaricación fabricar cualquier clase de estatua que pudiera ser adorada como dios, pues la convicción de que Dios es invisible estaba profundamente arraigada en todos los estratos del Antiguo Testamento. Cualquier representación visual estaba tajantemente prohibida en el segundo mandamiento (Éxodo 20, 4-5; Deuteronomio 5, 8-9), y el profeta Isaías documenta la más sofisticada condena de la idolatría que puede hallarse en cualquier literatura (Isaías 44, 9-20).

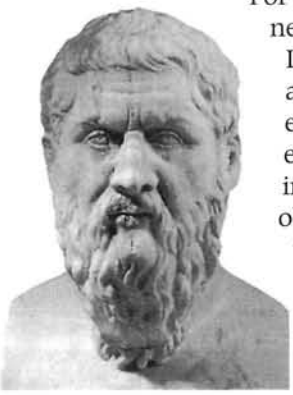
La religión cananea se centraba en el culto a Baal, dios de la fecundidad, representado a veces en forma de becerro.

Dios y las fuerzas de la naturaleza

Prácticamente la totalidad de las religiones del Oriente Próximo en el que vivió Israel trataban de entender los efectos que sobre las vidas de hombres y mujeres tenía el gran despliegue de las fuerzas de la naturaleza. En Egipto, la inundación anual del Nilo era fundamental para el bienestar de sus habitantes; por eso la religión egipcia estaba destinada en buena parte a asegurar ese acontecimiento cíclico. En otros lugares del creciente fértil, la fecundidad de los campos y de los rebaños iba asociada a la aparición de las lluvias en el momento oportuno. Tal fue el caso de Canaán, la tierra donde se asentó el pueblo de Israel después de la salida de Egipto, allá por el Bronce Tardío y los comienzos de la Edad de Hierro. Los textos de Ra's Samra, encontrados en el emplazamiento de la antigua ciudad de Ugarit, han arrojado mucha luz sobre la religión de los cananeos durante el asentamiento de los israelitas en su nueva tierra. Narran historias sobre acciones realizadas por diversos dioses y diosas: El, Anat, Baal y otros. Muchos aspectos de tales historias quedan oscuros, pero es evidente que las actividades de los dioses personifican el ciclo de las estaciones. Por ejemplo, el episodio de la muerte de Baal y su reanimación gracias a las atenciones sexuales de su amante Anat presenta una clara relación con la aparente muerte y renacimiento de la naturaleza en el ritmo de las estaciones. Las narraciones históricas del Antiguo Testamento atestiguan la existencia de una permanente tensión entre el culto real de Israel –que tomaba mucho del culto cananeo a Baal– y el tipo de culto considerado el verdadero reflejo de la naturaleza de su Dios, Yahvé. A juicio de los profetas y escritores de las narraciones históricas, esta confusión manifestaba su incomprensión del verdadero carácter de Dios, que está por encima de la naturaleza y no forma parte de ella. Y aunque los textos veterotestamentarios lo describan a veces con imágenes tomadas de los fenómenos naturales, como la luz o el fuego, nunca se le puede identificar con las fuerzas del mundo natural (Éxodo 19, 18; Deuteronomio 4, 33. 36; Salmo 104, 2; Ezequiel 1, 27-28)

Dios y los filósofos

El Antiguo Testamento no intenta definir a Dios. Esto no puede sorprender, porque si él está por encima de la inteligencia humana, no puede ser objeto de descripción. Pero esto no impidió el esfuerzo de dar alguna imagen de Dios, y en los primeros siglos del cristianismo, los lectores de la Biblia derrocharon tiempo y energía en el intento de describir a Dios. También los libros modernos de teología sistemática suelen emprender el mismo camino, tratando de definir el ser de Dios en términos abstractos... casi a la manera de una fórmula química o matemática que, una vez encontrada, nos diera acceso a lo más íntimo de su esencia. Este planteamiento tiene una larga e ilustre historia que entronca con la obra de los grandes filósofos griegos. Éstos intentaron concebir a Dios por una vía abstracta o metafísica. Por eso la respuesta a la pregunta «¿quién es Dios?» remitía necesariamente a la pregunta ulterior «¿de qué está hecho Dios?». La predisposición a aceptar este modo de pensar ha tenido gran alcance sobre todo en el pensamiento cristiano y la forma de expresar sus convicciones de fe. Pero no es ésta la manera en que el Antiguo Testamento piensa sobre Dios. Sus escritores no intentan analizar a Dios como si fuese un espécimen que se observa al microscopio. El mundo del pensamiento abstracto es totalmente ajeno a su concepto de Dios. En lugar de definir a Dios metafísicamente, indagando de qué está hecho, lo definen funcionalmente, explorando su relevancia para la vida y la experiencia humana.



Los filósofos griegos, como Platón, especularon sobre el ser de Dios. Los hebreos se preocuparon por el modo de relacionarse con él.

Quizás un ejemplo sencillo nos ayude a entender la diferencia entre ambos métodos. Si alguien me pidiera describir a la persona que amo, podría responder de dos maneras. Podría describir, por ejemplo, su aspecto físico: estatura, peso, color del cabello y de sus ojos, etcétera. Desde luego habría respondido a la pregunta y proporcionaría una idea de cómo es la persona a mi interlocutor. Pero por otro lado dejaría muchos interrogantes sin respuesta, y si mi interlocutor tuviera verdadero interés en conocer o entender a la persona en cuestión, se quedaría altamente insatisfecho con este tipo de respuesta. Así, una mejor respuesta hubiera sido hablar del tipo de persona que es, quizás ilustrándolo con anécdotas personales que mostraran cómo reacciona ante circunstancias particulares. En efecto, es mejor evitar respuestas puramente físicas o puramente abstractas, y dejar paso a una respuesta más apasionada o emotiva, que podría incluir vagas referencias a nociones indefinibles como el amor, sobre su manera de actuar en ocasiones particulares. Desde la óptica actual de la cultura occidental, la forma tradicional del «cuentacuentos» se acercaría mucho a lo que se ha dado en llamar una manera «posmoderna» de lidiar con la vida en nuestros días, mientras que el método más analítico, basado en los presupuestos filosóficos de la Ilustración, es hoy día seriamente puesto en cuestión, o incluso rechazado de plano. Por ello, el modo en que el Antiguo

Testamento enfoca la cuestión de la verdad es mucho más asequible para quien busca la vida espiritual, pues, en efecto, el acento posmoderno sobre la forma de actuar y relacionarse de Dios con los humanos coincide con él, mientras que también rechaza el análisis científico, abstracto e impersonal de Dios.

¿Cómo es Dios?

En cierto sentido, todo el Antiguo Testamento es la respuesta a esta pregunta. Leyendo sus libros, comprobamos que todo su interés se centra en describir los diferentes modos en que Dios se reveló mediante las experiencias históricas de su pueblo. En las primeras páginas del Génesis encontramos una serie de antiguos relatos que narran cómo se relaciona Dios con el mundo de la creación, a las que siguen las largas y complejas exposiciones de su trato con la nación de Israel desde la época de Abrahán y Sara, en la edad del bronce (2000 a 1500 a. C.), hasta la era del imperio persa y más allá, hasta acabar un siglo o dos antes del inicio de la era cristiana. Completando la revelación de Dios mediante la naturaleza y la historia, el Antiguo Testamento incluye varios libros que muestran cómo se relaciona Dios con las circunstancias profanas de cada día: la vida social o la experiencia personal de los individuos. Con semejante variedad literaria, el Antiguo Testamento presenta diferentes perspectivas sobre la presencia de Dios en su pueblo. Pero algunos temas son tan comunes que resultan fundamentales para la imagen veterotestamentaria de Dios.

Un Dios que actúa

El Antiguo Testamento se distingue de la mayor parte de la literatura religiosa por su empeño en emplear la narración histórica. Tanto los libros proféticos como los libros históricos proclaman que Dios se deja encontrar principalmente en los distintos eventos de la vida nacional de Israel. También otras naciones próximas al antiguo Israel conciben a veces a sus dioses involucrados en la vida política; pero lo que distingue al Antiguo Testamento es la actividad de Dios, no en incidentes aislados, sino en todo los sucesos. En realidad, sólo porque Dios actúa posee la historia un sentido coherente.

Los investigadores de la generación anterior consideraron a veces esta particularidad como clave para comprender el Antiguo Testamento. Por eso insistieron en la idea de un «Dios que actúa». Es quizá un modo demasiado simplista de expresar la fe veterotestamentaria, ya que algunos de sus libros apenas hablan de las acciones de Dios en la historia de Israel; pero es indudable que se trata de uno de sus rasgos más característicos. La vida no es sólo un ciclo aleatorio de existencia vacía; posee un comienzo y un final, y los acontecimientos no se producen en una secuencia fortuita, sino como partes de un gran designio que se basa a su vez en el carácter de Dios

mismo. Y ese Dios aparece ante su pueblo en los sucesos ordinarios de la vida diaria y no a través de una intrincada búsqueda intelectual. Esta categórica afirmación domina las historias del Antiguo Testamento. Desde los primeros relatos sobre la vocación de Abrahán y Sara hasta las visiones apocalípticas del libro de Daniel, Dios es el que controla la historia. En las coyunturas malas como en las buenas, todo lo que sucede forma parte del plan de Dios en favor de su pueblo. En virtud de esta convicción profunda, el estilo narrativo de los escritores veterotestamentarios difiere sustancialmente de la perspectiva del historiador moderno. Un lector moderno suele buscar las explicaciones históricas de un suceso particular partiendo del supuesto de que, si la historia tiene un sentido, este sentido le vendrá desde dentro y no dependerá de la influencia externa de Dios. Obviamente, es posible leer el Antiguo Testamento de este modo y, hasta cierto punto, nosotros procedimos así en los capítulos anteriores. Pero si limitamos nuestro pensamiento a la causa y al efecto histórico, olvidamos una dimensión importante en la obra de los escritores veterotestamentarios.

DIOS ELIGE PUEBLO

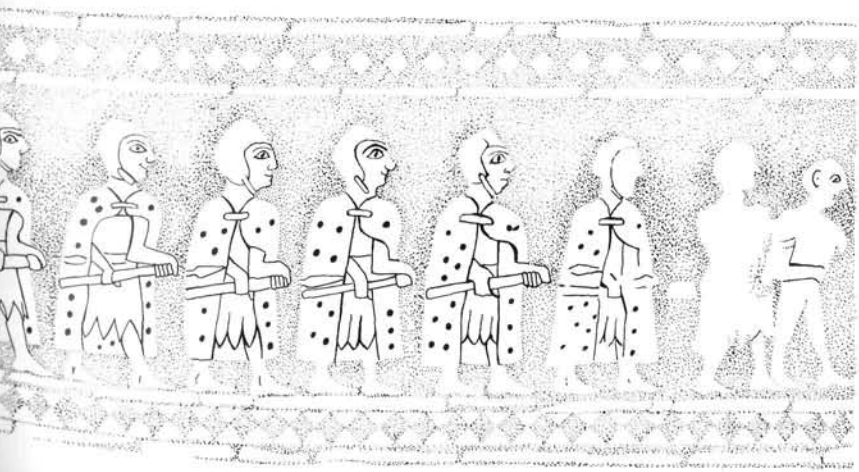
El relato de los escritores veterotestamentarios comienza con Abrahán, un típico mercader de su tiempo que deja su tierra natal de Mesopotamia y emigra al oeste y al sur para iniciar una nueva vida. El itinerario de Abrahán fue en realidad un fenómeno típico en la edad del bronce medio (2000-1500 a C.). Hubo una afluencia constante en todas las direcciones a través del creciente fértil, y sin duda Abrahán no fue el único que emigró del este al oeste en busca de un nuevo modo de vida. Pero este extremo carece de importancia para el Antiguo Testamento. La migración de Abrahán no fue sólo un síntoma de cambios demográficos: fue una parte integrante del plan de Dios para su vida. Abrahán no se limitó a iniciar un nuevo estilo de vida, sino que él y su esposa se convirtieron en los antepasados de una gran nación. Por medio de ellos, quiso Dios «bendecir a todas las naciones» (Génesis 12, 3). La fuerza impulsora en la vida de Abrahán, como en la de sus sucesores, fue la intención de un Dios amoroso y omnipotente de compartir su amor con el mundo y con sus habitantes.

Esta creencia encuentra su expresión clásica en el relato sobre un grupo de descendientes de Abrahán que fue liberado de la esclavitud que sufría en Egipto (el éxodo), y que se convertiría en el relato épico fundacional del que el pueblo tomaría su identidad, y que por ello refleja el corazón de la espiritualidad del Antiguo Testamento. El pueblo de Israel tuvo presente

este acontecimiento durante los siglos posteriores para recordar la bondad de Dios y sus propias responsabilidades. También en este punto cabe explicar los diversos episodios en los relatos del éxodo relacionándolos con ciertas características de la geografía o de la historia natural de aquella área. Pero el Antiguo Testamento no adopta este modo descriptivo. Para Israel, no se trata de un simple relato. La dramática liberación de la esclavitud y el asentamiento en la tierra de Canaán no fueron el producto de ciertos factores sociales o geográficos. Fue la acción de Dios mismo. Sin su intervención, el acontecimiento nunca se hubiera producido. Por esta razón, cuando las generaciones posteriores deseaban hacerse una idea del carácter de su Dios, reflexionaban sobre el relato del éxodo. Este acontecimiento fue celebrado en la poesía y en el canto, y era relatado en grupos familiares siempre que se ofrecía una oportunidad. Así se convirtió en el núcleo central de su fe. No sólo les hacía recordar que Dios actuaba en la historia, sino que les proporcionaba un conocimiento vivo de la naturaleza de esa actividad y, en consecuencia, del modo de ser de Dios mismo.

EL AMOR DE DIOS

Se trata del tema fundamental que recorre todas las historias. Los esclavos eran impotentes y débiles. Sus guías tenían ante sí un futuro incierto, y si la nación se hubiera apoyado para su supervivencia en el ingenio y el valor humano, habría fracasado sin remedio. Cuando las generaciones posteriores celebraban este gran acontecimiento, el tema principal lo constituían los actos generosos de Dios (su «gracia») en favor de su pueblo. Una antigua profesión de fe que se recitaba en la ofrenda de las primicias otoñales rezaba así: «Pedimos auxilio al Señor, el Dios de nuestros antepasados. Él vio nuestra miseria y nuestra opresión y, con su gran poder y fortaleza, nos liberó de Egipto...» (Deuteronomio 26, 7-8). Los profetas dieron una gran dimensión a



Soldados del país natal de Abrahán, según retratados por este estandarte real de la ciudad de Ur.

este tema, para recordar al pueblo que Dios prestó una ayuda particular a aquellos que eran víctimas de una opresión injusta. El éxodo no fue tan sólo una demostración de las proezas de Dios en la historia, sino también una experiencia de su amor, que encuentra su más auténtica expresión cuando se centra en aquellos que no pueden valerse por sí mismos.

EL PODER DE DIOS

El poder de Dios sobre la vida en general es otro tema dominante en los relatos del éxodo. Dios no influye sólo en las vidas de los hombres para traerles la salvación, sino que controla también los poderes de la naturaleza. Le sale al encuentro a Moisés en la zarza ardiente (Éxodo 3, 1-10); envía las plagas a Egipto (Éxodo 7, 14-11, 9); divide las aguas del mar Rojo y, posteriormente, del río Jordán, para permitir a los esclavos escapar por tierra firme (Éxodo 14, 1-31; Josué 3, 1-17). Provee de agua y alimentos durante la larga travesía del desierto, envía bandadas de codornices para saciar a gentes hambrientas (Éxodo 15, 22-17, 7). Controla las naciones: Dios se sirve tanto de los egipcios como de los cananeos para la realización de sus planes. En ocasiones, unos y otros se convierten en instrumento de castigo, otras veces son instrumento de bendición; pero siempre como parte del designio amoroso de Dios sobre su pueblo.

LA JUSTICIA DE DIOS

En el corazón del relato del éxodo está incrustada la ley del Antiguo Testamento, esto es, la Torá. Es altamente significativo que ésta sea parte integral de todo el relato sobre las acciones de Dios a favor de su pueblo. El Antiguo Testamento recalca hasta la saciedad la convicción de que Dios actúa conforme a sus propios criterios de justicia definidos con toda claridad, nunca de un modo arbitrario o imprevisto. El núcleo de las relaciones de Dios con su pueblo es la ética, y cuando una persona se encuentra con Dios, lo hace siempre en el contexto del imperativo moral. Cuando Isaías tuvo una visión de Dios en el templo, no le impresionaron los aspectos supramundanos o sobrenaturales de la experiencia: su primera respuesta fue reconocer la propia indignidad ante la pureza moral de Dios (Isaías 6, 1-5). Cuando Dios se revela en el templo o en el éxodo, el pueblo tiene que afrontar las exigencias de su «justicia».

La búsqueda de Dios en la historia posterior

Estas tres características de la actividad de Dios dominan el resto de los relatos veterotestamentarios. En su intento de relacionar el amor, el poder y la justicia de Dios, los profetas esculpieron algunos de los elementos distintivos de la fe veterotestamentaria. Con el tiempo, se puso de manifiesto que la suerte de Israel estaba ligada estrechamente a la política internacional imperante en cada época. Israel y Judá fueron simples peones en las maniobras estratégicas de las dos

superpotencias como eran Egipto y Mesopotamia, que rivalizaban entre sí por el dominio del creciente fértil. A veces parecía que fuesen estas potencias las que controlaban todas las cosas, y no Dios. ¿Qué valor tenían entonces las promesas de Dios? Y esto no sólo referido a la palabra dada a Abrahán y Sara, o a las demostraciones de fuerza en el éxodo, sino también a la increíble aseveración hecha a David: «Yo te haré tan famoso como los más grandes jefes del mundo... Tendrás siempre descendientes y yo haré perdurar tu reino por siempre. Tu dinastía no tendrá fin» (2 Samuel 7, 8-16).

Desde esta perspectiva, los hechos históricos hacían formular muchas preguntas embarazosas. Si Israel fue elegido por Dios, ¿no debía triunfar en todas las batallas? Y si Dios gobernaba todas las cosas, ¿por qué otras naciones llevaban la ventaja? Los profetas dieron una respuesta clara a estas preguntas. El hecho de que Dios se revelase a Israel, mostrándole su amor de tantos modos, imponía grandes responsabilidades. Si Israel era fiel a su vocación, gozaría de prosperidad; pero si era infiel, debía convertirse y someterse a Dios. Sus desgracias eran un aviso en este sentido. Así es cómo los editores del libro de los Jueces evaluaron la primitiva historia de Israel, siendo ésta una lección que los profetas repetirán en las numerosas crisis que sufrió la nación en su vida posterior.

El pueblo malentendió muchas veces la naturaleza de la implicación de Dios en su historia. Los israelitas imaginaron que su trato con Dios les aseguraba su favor; pero los profetas sabían que los planes de Dios no eran tan limitados. Su intención era firme y clara: la salvación de todos los pueblos, como había prometido a Abrahán. Y aunque Israel fue el receptor especial del amor de Dios y testigo de sus grandes actos de poder, el amor y el poder sólo podían operar dentro del contexto de la justicia de Dios. Esta convicción llevó con frecuencia a los profetas a entrar en conflicto con los políticos de su tiempo. Y su postura tampoco fue uniforme. Isaías, por ejemplo, pudo advertir al rey de Jerusalén que Dios protegería a la ciudad contra la invasión asiria (Isaías 31, 4-5). Pero unas pocas generaciones después, Jeremías dijo exactamente lo contrario (Jeremías 7, 1-15). El punto de coincidencia era la convicción de que la historia estaba bajo el control de Dios, y él ordenaba las cosas conforme a sus propios criterios. Dios juzgaría a todos aquellos que le hicieran frente con arrogancia, ya fuese Asiria o la misma Judá. Y cuando los babilonios deportaron al rey de Judá y posteriormente destruyeron la ciudad de Jerusalén, todo fue obra de Dios, como lo había sido el éxodo mismo (Jeremías 24).

A muchos les resultaba difícil entenderlo así. Después de todo, la historia de Israel parecía indicar que Dios estaba de su parte. Entonces, ¿cómo pudo Dios permitir que sobreviniera una catástrofe como el exilio? Fue por entonces cuando los historiadores de Israel elaboraron los anales de su nación tal como aparecen recogidos en el Antiguo Testamento. La historia deuteronomista, que abarca desde el Deuteronomio hasta 2 Reyes, refundió los relatos familiares en un

esfuerzo por explicar por qué Dios había abandonado aparentemente a su pueblo. Siguiendo en esto a los profetas, el abandono de Dios se debió a la desobediencia de Israel. Éste no se mantuvo fiel a las responsabilidades contraídas con Dios y sufrió las inevitables consecuencias. Otros recopilaron los relatos de las primeras experiencias de Israel desde la creación al éxodo y ofrecieron también un mensaje para su pueblo: la desobediencia fue un ingrediente de la vida humana desde los comienzos, pero estuvo equilibrada por la gracia y el perdón de Dios. La justicia de Dios y su amor no pueden disociarse. Y si la historia deuteronomista narró unos hechos tristes y deprimentes, el mensaje que se repite desde el Génesis a los Números era más alentador, asegurando a los desterrados que el amor de Dios triunfaría finalmente.

¿Y qué decir sobre el poder de Dios? ¿No fueron los últimos días de Judá una batalla, no ya entre dos ejércitos, sino entre dos dioses, con victoria final de los dioses babilónicos? ¿Qué posición ocupaba el Dios de Israel frente al aparente poder de los otros dioses? Esta pregunta fue formulada de modo más o menos explícito desde los primeros tiempos, cuando las tribus decidieron adorar a un solo Dios (Josué 24, 1-28). Las tribus no negaron la posible existencia de otros dioses. En realidad, su tendencia a dar culto a Baal indica que algunos no estaban muy convencidos de que su propio Dios fuera omnipotente. Algunos de los salmos más antiguos (v.g. Salmo 47), al igual que los mensajes proféticos del tiempo de Amós (Amós 1, 3-2, 5), dan a entender que Dios controla la vida de los hombres sin excepción, y no sólo el destino de Israel. Pero el exilio vino a agravar la cuestión. Y esto dio lugar a una respuesta clara en algunos de los textos más notables del Antiguo Testamento. Hay una serie de mensajes proféticos que proclaman al Dios de Israel como Dios del universo entero. Él es omnipotente, y los que adoran a otros dioses, además de estar equivocados, son estúpidos (Isaías 44, 1-20). El destierro mismo, lejos de ser una señal de la derrota del Dios de Israel, fue un castigo que Dios infligió a su pueblo. Dios se sirvió de los babilonios para realizar su designio, pero también a ellos los castigó por su violencia excesiva (Isaías 47, 1-15). El poder de Dios no disminuyó en absoluto, y él enviará a un nuevo liberador para su pueblo: esta vez, no a un Moisés surgido entre ellos, sino a Ciro, emperador de Persia (Isaías 45, 1-4). El futuro será más grandioso que lo fue el pasado, cuando Dios posibilite un nuevo modo de realizar la intención original de su promesa a Abrahán y Sara. El siervo de Dios que lleve a cabo esta empresa traerá la bendición a Israel, pero será también «una luz para las naciones... para que todos puedan salvarse» (Isaías 49, 6).

Un Dios personal

El hecho de que Dios revele su ser a lo largo de un amplio período de la historia puede hacernos preguntar si no se trata de una mera personificación del «destino» o de la «historia» misma. Muchos dioses

y diosas del mundo antiguo eran personificaciones de diversos aspectos del mundo natural. ¿No cabe afirmar que el Dios del Antiguo Testamento fue sólo una personificación de la historia de Israel?

Las cosas no son tan simples. Para los cananeos, por ejemplo, el mundo natural seguía su propio curso sin tener en cuenta el interés humano, y apenas se podía hacer nada por cambiar las cosas. Lo más que cabía esperar era eludir los aspectos más crueles de la naturaleza evitando el trato personal con los dioses que la controlaban. El Antiguo Testamento acepta que hay que dar a Dios el honor que le es debido y reconoce que los designios divinos superan a menudo la comprensión humana; pero señala también que Dios no se relaciona con las personas de un modo puramente mecánico. Todo lo contrario: Dios se interesa profundamente por el mundo y por sus habitantes, y no está alejado de las personas y de sus necesidades. Todos los grandes acontecimientos del Antiguo Testamento indican que Dios no obra de un modo caprichoso e imprevisto. Dios no se dedica a manipular los acontecimientos en su propio provecho. Se interesa por las personas y desea su bien. Y lo más sorprendente es su modo de expresar su amor. No se comporta con la suficiencia de un moralista que conoce de antemano qué es lo mejor, y está dispuesto a ignorar las necesidades humanas con tal de realizar sus fines. Algunos de los relatos más sorprendentes e inesperados del Antiguo Testamento presentan a Dios discutiendo con su pueblo, e incluso cambiando de plan como resultado del debate (Génesis 18, 16-33; Amós 7, 1-6). Quizá nos cueste entender tal comportamiento; pero eso viene a demostrar que la moralidad y la justicia son fundamentales para la visión veterotestamentaria de Dios. Para el Antiguo Testamento, las cualidades de moralidad y justicia son las más importantes en el contexto de las relaciones personales.

Los hebreos creían que Dios siempre actuaba por amor y justicia, nunca por capricho o por venganza. Esto chocaba con las creencias de otros pueblos antiguos que gastaban mucho tiempo en apaciguar a sus dioses potencialmente violentos. En la imagen, el dios Ningirsu golpea a las víctimas que ha capturado con su red.

¿Cómo se relaciona Dios con su pueblo? Es indudable que el Antiguo Testamento pone el acento en las relaciones de Dios con Israel como nación. Cuando las tribus que huyeron a Egipto llegaron al monte Sinaí, sólo Moisés pudo subir a la cumbre para recibir las tablas de la ley. En este sentido, sólo hubo una persona que se encontrara directamente con Dios. Sin embargo, lo que aconteció no fue algo privado y personal: fue una experiencia representativa en la que estuvo implicado todo el pueblo. La idea de que una persona puede representar a toda una nación fue ampliamente compartida en el mundo antiguo, donde los reyes eran la verdadera encarnación de su pueblo. A veces se utiliza el término «personalidad colectiva» o «personalidad corporativa» para describir este sentido de solidaridad nacional, aunque no sea una expresión empleada por el Antiguo Testamento y se haya exagerado a menudo su importancia. Pero hay que prestar atención a un aspecto del Antiguo Testamento que a veces resulta de difícil comprensión

para el hombre occidental de hoy. Estamos acostumbrados a pensar en términos individuales, y cuando hablamos de «sociedad», significamos sólo la suma de los individuos que viven en un determinado lugar y tiempo. En el Antiguo Testamento no aparece ningún signo de este individualismo estrecho. La familia, la aldea, la tribu y la nación son de la máxima importancia. Una persona se realiza en la vida cuando mantiene una relación adecuada con los otros. El individuo comparte la dicha y la miseria con los demás, y el sentido de solidaridad social impregna el Antiguo Testamento, como ocurre en muchas culturas asiáticas de hoy y con la mayor parte de las culturas de todos los tiempos, salvo los europeos que fueron los primeros en promover el individualismo. Este extremo aparece con especial nitidez en el episodio de Acán, cuyo pecado repercutió en toda su tribu (Josué 7, 1-26). Es evidente que la plena identificación con los otros lleva sus riesgos. Pero frente al fantasma de la soledad, tales riesgos resultan de poca monta. No tener amigos y ser un marginado era la mayor ignominia que podía sufrir un israelita, porque la vida sólo encuentra su sentido cuando una persona está integrada en la sociedad (Jeremías 15, 17; Salmo 102, 6-7).

El pensamiento occidental moderno tiende a primar lo individual por encima de las necesidades de la comunidad como tal. Este sentimiento es desconocido para el Antiguo Testamento, donde el sentido de la solidaridad social está bien arraigado.

Por otro lado, se exageró cuando en el pasado se suponía que las gentes del Antiguo Testamento consideraban su vida como parte de una entidad social. Pero eso es extremar la idea de personalidad colectiva en unos términos que no se encuentran en el Antiguo Testamento. Sería totalmente erróneo imaginar que Dios sólo se comunicaba con entidades colectivas. El libro de los Salmos, por ejemplo, es una antología de materiales utilizados en los actos religiosos durante largas generaciones y contiene numerosos ejemplos de plegarias e himnos que demuestran que muchos hombres del antiguo Israel creían que Dios se interesaba personalmente por los detalles de su vida privada. Los profetas subrayan asimismo la importancia de la entrega individual al Dios que se revelaba a través de los acontecimientos de su nación. Sería, pues, un error pensar que Dios sólo se ocupa de «la masa». Así, Dios también se interesó personalmente por el bienestar de Abrahán y Sara y su familia cuando se hallaban en un país hostil (Génesis 12, 10-20). Más tarde, ejerció su providencia con José, salvándolo primero de los celos de sus hermanos y posteriormente de las intrigas de los egipcios (Génesis 37, 12-36). Dios no limitó su interés a los miembros de la nación de Israel. Lo extendió al niño Ismael cuando fue expulsado con su madre Agar del círculo familiar de Abrahán (Génesis 21, 9-21). Muchos siglos después, la piedad de Dios

no protegió sólo a los niños inocentes de la gran ciudad de Nínive, sino incluso a los animales que podían sufrir en ella (Jonás 4, 11).

Descripción de Dios

La importancia de reconocer a Dios como persona aparece con claridad en muchas imágenes que utiliza el Antiguo Testamento para describirlo. Los mensajes del profeta Isaías aplican la terminología de las relaciones personales con Dios y con su pueblo de un modo especialmente expresivo. Dios es una madre amorosa que veló por su pueblo y dirigió sus pasos desde los comienzos de su historia nacional. No sólo le guió, sino que cuidó de él: «Lo rodeé de cariño y amor. Lo encontré por casualidad y lo atraje a mis mejillas; me abajé hasta él y lo nutrí» (Oseas 11, 4). Según el libro del Éxodo, éste fue el mensaje que dio Moisés al faraón de Egipto cuando le recordó que Israel era el primogénito de Dios: «Deja libre a mi hijo para que me rinda culto...» (Éxodo 4, 22). Y siglos después, Isaías presenta a Dios como un padre desolado cuyos hijos rechazaron su autoridad (Isaías 1, 2).

En otras ocasiones, Dios aparece descrito como el esposo de su pueblo (Oseas 2, 14-23; Jeremías 31, 32.). Después de la caída de Jerusalén, Ezequiel lo representa como un padrastro amoroso que ha rescatado a la ciudad y a sus habitantes de una muerte segura (Ezequiel 16, 1-7). La utilización de una imaginería sacada de las relaciones familiares para describir a Dios se hizo de un modo muy natural entre el pueblo que había experimentado a Dios como ser personal, con el que uno se relaciona a través de lo cotidiano. En algunos círculos está de moda desechar esta metáfora por ser impenitentemente patriarcal y masculina, pero este juicio se aleja de una valoración equilibrada de los hechos. Se retrataba a Dios como padre no por que se creyera que era masculino, sino porque los lazos entre Dios y los humanos pueden ser tan estrechos como los lazos más profundamente humanos. El hecho de que también se le describa como madre no hace sino subrayar que la Biblia no tiene interés en el género de Dios. Más aun, este desinterés recorre todos los estratos bíblicos. Así, en la conocida «canción de Moisés», reconocida por los eruditos como una de las composiciones más tempranas de toda la Biblia, se dice: «¡Tú desdeñas a la Roca que te dio el ser, olvidas al Dios que te engendró!» (Deuteronomio 32, 18). Dios es descrito aquí como padre y madre. En otro lugar, Dios mismo afirma: «grito como una parturienta, resoplo y jadeo» (Isaías 42, 14), y también se dice que colma al pueblo con el afecto de una madre (Isaías 49, 15; 66, 13). Finalmente, el Salmo 131, 2 compara el amor de Dios con el descanso apacible en los brazos de una madre. Si estas imágenes femeninas se ponen bajo la luz de la antigua cultura patriarcalista y machista, en la cual Israel fue expuesto al gran desafío de la religiosidad tradicional cananea, dominada por un culto donde la actividad sexual tenía preeminencia y se representaba en forma femenina, cobra mucha fuerza el impacto que producen en el lector del Antiguo Testamento. De hecho, desde su primera página se

emplea un lenguaje que, siguiendo la moda, podríamos llamar «inclusivo»: ambos, mujer y hombre –y no por separado–, son llamados «imagen de Dios», dándose a entender que la experiencia humana tanto de la femineidad como de la masculinidad representan de alguna manera el ser de Dios (Génesis 1, 27-28).

Con frecuencia el Antiguo Testamento ha sido criticado por presentar una idea muy estrecha de la naturaleza divina. La realidad es, sin embargo, muy distinta, y habría que prestar más atención al uso profuso de imágenes muy diversas que evocan tanto la persona divina como sus propósitos, demostrando de este modo un gran despliegue imaginativo para responder a la pregunta sobre Dios. Como es natural, esto lo hacían en el marco de su tiempo y de sus luchas, y dentro de la limitación que supone dar respuesta a lo inexplicable, pero lo que sí puede decirse con certeza es que el lenguaje que utilizaron es tan rico que no se le puede encorsetar en un esquema predecible. Humanamente hablando, es precisamente esta riqueza de su lenguaje la que hace que a la Biblia Hebrea pueda seguir siendo relevante para tantas personas de todos los tiempos y lugares.

Lo cortés no quita lo valiente, y lo anterior no significa que no haya en el Antiguo Testamento imágenes que hagan rechinar nuestros oídos. Cierto, Dios es descrito también como un rey absolutista, y en ocasiones muy literalmente. En algunas de las más primitivas narraciones, se le describe comandando al pueblo a la guerra como si éste fuera su propio ejército («Yahvé, Dios de los ejércitos»), lo cual también era simbolizado por el arca de la alianza (1 Samuel 4, 1-4; Salmo 24), y aunque a partir de la época de Saúl el rey desempeña la función rectora en su pueblo, los textos ponen aún mucho énfasis en señalar que Dios sigue siendo el único verdadero rey de Israel. De hecho, los historiadores del Antiguo Testamento juzgan a los diversos reyes de Israel y de Judá según el reconocimiento más o menos explícito que hicieron de esta realeza de Dios. Incluso, aunque los autores no mencionen expresamente la idea de la realeza, muchas de las imágenes que emplean al hablar de Dios tienen este trasfondo. El conocido Salmo 23 se refiere a Dios como al «pastor» de su pueblo. La imagen del pastor no nos evoca a nosotros la misma realidad que al hombre del Antiguo Testamento. En el mundo antiguo era frecuente presentar al rey como el «pastor», y esto es sin duda lo que el salmista tenía en su mente.

Para los escritores de la Biblia Hebrea era perfectamente natural presentar a Dios como su rey. Rescatando a los esclavos de Egipto, Dios hizo por ellos lo que un buen rey haría por su pueblo. En un capítulo anterior se señalaba que los investigadores estiman que la forma en que presentan los textos las relaciones de Dios con su pueblo (la alianza) se ajusta al modo en que una nación pequeña definía sus relaciones con una gran potencia que la libró de un enemigo. La sumisión de Israel a Dios era el acto de obediencia agradecida de un pueblo que fue liberado y no de un pueblo

sojuzgado. En este contexto se puede entender que, si Dios es el rey, las relaciones humanas con él se describan en términos de obediencia y servicio (Salmo 113, 1; 123, 2). Los miembros del pueblo de Dios son «siervos», y su actitud hacia él suele aparecer descrita como un sentimiento de «temor». A veces el «temor de Dios» es sinónimo de culto religioso (Salmo 19, 9), pero indica más a menudo una actitud de reconocimiento de las diferencias que existen entre Dios y su pueblo. Podemos hablar de «reverencia» y «honor» en lugar de «temor», y así traducen la palabra muchas versiones modernas del Antiguo Testamento. Temer a Dios, en este sentido, tiene poco que ver con las imágenes populares de un Dios terrible ante el cual los hombres sólo

El nombre de Dios

El acento del Antiguo Testamento en el carácter personal de Dios se muestra sobre todo en la importancia que otorga a su nombre. Sólo las personas tienen verdadero nombre, y en el mundo antiguo el nombre de una persona era algo más que una simple etiqueta:

- El nombre personal establecía la identidad de la persona y revelaba su carácter. Por ejemplo, en los primeros relatos del libro del Génesis, Eva (3, 20), Caín (4, 1) y Noé (5, 29) indican algo sobre la personalidad de esos sujetos. Más tarde, los doce antepasados de las tribus israelitas llevan nombres que reflejan la naturaleza de sus portadores o las experiencias de sus padres (Génesis 29, 31-30, 24).
- El conocimiento del nombre de una persona o la imposición del nombre permite adquirir una autoridad sobre esa persona. Dios impone los nombres a los astros porque es su creador (Salmo 147, 4). Da a Israel su nombre y al hacerlo afirma su autoridad sobre él (Isaías 43, 1). Asimismo, cuando Jacob lucha con una divinidad desconocida, quiere conocer su nombre para poder establecer una relación adecuada con ella (Génesis 32, 29-30). Conocer el nombre de un dios podía ser muy importante, porque permitía a su adorador participar de su poder. Pronunciando el nombre del Dios, podía asegurarse su presencia. La actitud del Antiguo Testamento ante el nombre de Dios es característica. En los diez mandamientos se prohíbe expresamente la utilización def nombre de Dios de ese modo semimágico (Éxodo 20, 7). El nombre de Dios no es algo que los hombres puedan descubrir y manipular; es algo que Dios mismo revela por amor a su pueblo.

¿Cómo se llama Dios?

Por las razones expuestas, todo el Antiguo Testamento muestra una extraordinaria reverencia hacia el nombre de Dios. Esta reticencia a mencionar el nombre de Dios es tal que no sabemos siquiera con certeza cómo se pronunciaba su nombre personal. La escritura hebrea carece de vocales, y este nombre se escribía con los caracteres consonánticos YHWH. Su pronunciación requiere vocales, obviamente, pero no sabemos con precisión cuáles se utilizaban. Cuando la Biblia Hebrea fue transcrita en su forma actual, los maestros religiosos judíos consideraban el nombre personal de Dios impronunciable por su carácter sagrado. Por eso lo sustituyeron por la palabra hebrea *Adonai*, que significa «mi señor». De ese modo se llegó a pronunciar las vocales de *Adonai* con las consonantes del nombre de Dios YHWH, dando por resultado algo parecido al término «Jehová». Actualmente suele escribirse este nombre como «Yahvé», y es la forma que utilizamos aquí.

En ocasiones se da por supuesto que esta evitación del nombre personal de Dios fue un fenómeno relativamente tardío del judaísmo. Pero podemos encontrar indicios de esta reticencia en todo el Antiguo Testamento. Por ejemplo, en los relatos de José, el nombre del Dios Yahvé nunca aparece en boca de personas no israelitas (Génesis 37-50), y hay toda una sección del libro de los Salmos que lo evita (Salmo 42-83). Otras partes del Antiguo

pueden caer anonadados. Se trata, más bien, de atribuir a Dios el lugar que le corresponde. La importancia del reconocimiento de que Dios es muy superior a los hombres es un tema constante en el Antiguo Testamento. Hasta los profetas, que declaran haber tenido acceso a los secretos más íntimos de Dios y mantener relaciones personales con él, expresan sin embargo un fuerte sentimiento de temor y reverencia cuando están en su presencia y escuchan su palabra.

Debemos tener presente que todas estas imágenes intentan describir una persona que es esencialmente indescriptible. Ayudan a concebir algunas de sus características, pero todas ellas deben entenderse en referencia a su contexto más amplio. La acentuación de

El nombre de Dios *(continuación)*

Testamento utilizan la expresión «el nombre» en lugar de hablar directamente de Dios mismo (por ejemplo, Salmo 5, 11; 7, 17; 9, 2. 10; 18, 49). Este uso adopta un modo especialmente expresivo en el Deuteronomio, que habla del templo de Jerusalén como morada de su nombre para significar la presencia y la bendición de Dios en él (Deuteronomio 12, 11; 14, 23 y *passim*). Grabando en el templo «el nombre» y no el vocablo Yahvé, el Antiguo Testamento evita la idea de que Dios está limitado a un solo lugar y asegura al pueblo, sin embargo, la posibilidad de encontrarlo en el contexto del culto de Jerusalén.

¿Qué significa Yahvé?

Desde un punto de vista puramente lingüístico, cabe exponer algunas sugerencias. El nombre Yahvé podría relacionarse, por ejemplo, con una palabra árabe que significa «soplo». Algunos investigadores han deducido de aquí que Yahvé fue originariamente el nombre de un dios de la tempestad. Otros han sugerido que la clave para su significado hay que buscarla en una forma abreviada del nombre, *Ya'u*, conocida en Babilonia y en otras partes del mundo antiguo. O quizá fue en sus orígenes tan sólo una exclamación utilizada en el contexto del culto religioso que posteriormente se adoptó como un nombre propio. Observaciones de este tipo poseen escasa relevancia para nuestro propósito. Explicar la procedencia de un nombre no es lo mismo que explicar lo que el nombre significa. Y el Antiguo Testamento le da un significado completamente distinto. Cuando Moisés pregunta con qué autoridad ha de presentarse para pedir la liberación de los esclavos de Egipto, se le contesta: «Yo soy el que soy. Esto deberás decirles: "Uno que se llama YO SOY me ha enviado a ti"» (Éxodo 3, 14). Tampoco este punto parece del todo claro. Varios siglos después, cuando la Biblia Hebrea fue traducida al griego (los Setenta), esta frase se adoptó como una indicación de la existencia eterna de Dios, en la línea de la especulación filosófica griega. Pero es obvio en este contexto que, si bien el nombre Yahvé está relacionado con el verbo hebreo «ser», todo el énfasis se pone en la actividad de Dios más que en su existencia como tal. Es, como el resto de los relatos veterotestamentarios, una declaración de que Dios se caracteriza por sus actos. Su nombre indicaba su naturaleza, y ofrecía la seguridad para los esclavos de Egipto de que Dios actuaba en su favor. Era el señor de la historia, y lo que hizo en el pasado seguía haciéndolo en el presente y continuaría haciéndolo en el futuro.

Otros nombres de Dios

Según Éxodo 6, 3, Abrahán y los otros patriarcas no conocieron a Dios por su nombre personal, Yahvé. Lo adoraron, en cambio, bajo la denominación de *El Saday* (Génesis 17, 1). Pero algunos investigadores han hecho notar que en el Antiguo Testamento el nombre Yahvé no sólo aparece desde el comienzo de los relatos, sino que se le revela expresamente a Abrahán y Sara como el nombre del Dios que lo sacó de Mesopotamia (Génesis 15, 7). Además, se dice a menudo que los patriarcas adoraron a una divinidad llamada «el Dios de los antepasados». Estas diferencias pueden explicarse con la teoría –ya estudiada en

algunos aspectos del cuadro a expensas de otros lleva a deformaciones. Si se insiste en las descripciones de Dios como padre o esposo y de su pueblo como hijo o esposa, es fácil perder el sentido reverencial y de asombro que impregna todo el Antiguo Testamento. Pero el quedarse exclusivamente en la imagen de Dios como amo y de su pueblo como siervo es igualmente engañoso, si ello sugiere que Dios es un tirano implacable, cruel e imprevisible. El Antiguo Testamento reconoce que Dios es diferente de los seres humanos; pero declara que el abismo entre el ser perfecto de Dios y el mundo imperfecto de la humanidad se salva por las acciones amorosas del Dios que libera y bendice. Y estas acciones encuentran su sentido último en el hecho de que Dios

capítulos anteriores— según la cual los cinco primeros libros del Antiguo Testamento proceden de diversas fuentes, una de las cuales utilizaría el nombre de Yahvé desde el comienzo, y otras no introducen este nombre hasta la época de Moisés. Pero otros han señalado que el tema no está aún del todo claro. Y subrayan especialmente cuatro extremos:

- Los estudios de Albrecht Alt han mostrado que el culto a los dioses identificados como «el dios de mis padres» (es decir, «el dios de los antepasados») estuvo muy difundido entre numerosas tribus del mundo antiguo.
- Sabemos también que el nombre «El» fue utilizado ampliamente como nombre de dioses locales. En Canaán, los textos de Ra's Samra presentan a «El» como el padre de los dioses y cabeza del panteón de Ugarit.
- Parece ser que Moisés no conoció el culto a Yahvé hasta que se encontró con Jetró en el desierto de Madián. En aquel lugar tuvo su experiencia de la zarza ardiente (Éxodo 3, 1-6). Es interesante observar que, después de la salida de Egipto, Jetró reaparece en el relato y ofrece un sacrificio a Yahvé (Éxodo 18, 10-12).
- Josué y su pueblo adoptaron el solemne acuerdo de adorar únicamente a Yahvé, y daban a entender que en Mesopotamia y en Egipto sus antepasados dieron culto a otros dioses (Josué 24, 14-15).

Estos hechos manifiestamente dispares pueden explicarse de varias maneras. Algunos autores (sobre todo el alemán Otto Eissfeldt y el francés Roland de Vaux) afirmaron que el culto a «El» y el culto a Yahvé diferían totalmente en sus orígenes. Los patriarcas identificaron a «El» con el dios supremo de Canaán, que conocemos por otras fuentes, y Yahvé fue originariamente el dios montañés de los quenitas cuyo culto fue adoptado y reformado por Moisés partiendo del acontecimiento del éxodo. Posteriormente, en la época de los jueces o en la monarquía posterior, el culto a Yahvé llegó a ser dominante y sustituyó al culto, más primitivo, de su predecesor. Pero otros, como el profesor Frank M. Cross, adoptan una línea completamente distinta, sosteniendo que todos estos nombres (y otros) aplicados a Dios por los Patriarcas se referían a una divinidad llamada posteriormente Yahvé. Hablar de «el dios de nuestros antepasados» era, desde esta perspectiva, otro modo de referirse a «El», y «Yahvé» fue el modo de dirigirse a este único Dios en el contexto del culto.

La posición de Cross se acerca sin duda más a la perspectiva teológica del Antiguo Testamento. Como veremos en un capítulo posterior, el Antiguo Testamento nunca fue contrario a la adopción de imágenes (literarias) e ideas de otros contextos religiosos si eran útiles para la descripción de Yahvé y de sus actividades. Es posible que los patriarcas hubiesen utilizado ideas tradicionales tomadas de su entorno cultural a la hora de expresar sus propias experiencias sobre Dios. Pero esto no redujo el poder de Yahvé; incluso lo acentuó, porque vino a demostrar que Yahvé era capaz de hacer todo lo que se atribuía al cananeo «El» y a muchos otros. A sabiendas o no de sus adoradores, no fue otro que el Dios del éxodo, Yahvé mismo, la fuerza orientadora de sus vidas desde los orígenes.

no es sólo una fuerza o una voluntad abstracta, sino una persona, con todas las ambigüedades que esto pueda acarrear.

Un Dios oculto

El Antiguo Testamento deja patente la convicción de que el modo de ser de Dios se revela especialmente en el trato con su pueblo a través de la historia o de la experiencia personal. El pueblo, a su vez, encuentra a Dios en el marco común de la vida diaria. El hecho de que Dios se relacione con el mundo donde todos vivimos, en lugar de replegarse en un mundo esotérico, «celestial», es una de las grandes aportaciones de la fe veterotestamentaria. Pero, a juicio de muchas personas de hoy, esto parece constituir una de sus mayores debilidades. Porque lo cierto es que nosotros no vemos normalmente que se produzcan en nuestro entorno acontecimientos como el éxodo. Muchos de nosotros tampoco gozamos de experiencias similares a la de Isaías cuando presenció la gloria de Dios en el templo (Isaías 6, 1-7). Por eso cabe preguntarse hasta qué punto es realista y válida la imagen de Dios que ofrece el Antiguo Testamento.

Como ocurre con tantos otros aspectos, también aquí el Antiguo Testamento se muestra más sutil y sofisticado de lo que se podría esperar. Es importante para nosotros observar que la visión triunfalista de las actividades de Dios en la historia y en la experiencia personal no constituye en modo alguno el único elemento de la imagen veterotestamentaria de Dios. Muchos tenían la impresión, en el Antiguo Testamento, de que Dios se ocultaba en algunas ocasiones. Al mismo tiempo, cuando necesitaban su asistencia para dar sentido a la vida, difícilmente encontraban los signos de su actividad. Los hechos históricos no evidenciaban siempre la revelación progresiva de un Dios omnipotente. Los hechos de la vida cotidiana tampoco daban siempre a Israel la seguridad de un Dios vivo y personal que fuera siempre cercano. Hubo momentos en que la vida presentaba el signo contrario, con la presencia del mal y del sufrimiento como influencias dominantes de la existencia humana. ¿Qué relación guardaba Dios con este lado oscuro de la vida? ¿Era un Dios válido tanto para los días malos como para los buenos?

El Antiguo Testamento asume plenamente que hay ocasiones en que Dios, lejos de mostrarse como un ser poderoso y activo, parece haberse ocultado en las simas del pesimismo y de la desesperación humana. Este reconocimiento honesto de la aparente pérdida de Dios es patente especialmente en el libro de los Salmos. En él nos encontramos con una serie de instantáneas fulgurantes sobre la vida de una nación que ora a Dios. Muchos salmos son celebraciones solemnes de gozo y optimismo, que narran al pueblo las grandes obras de Dios y su amor a él. Estos salmos se cantaban sin duda en las principales fiestas religiosas, cuando Israel evocaba los grandes acontecimientos de su historia y ponderaba la bondad de Dios para

con él. Mas por cada salmo jubiloso hay dos o tres en que los orantes expresan, en lugar del gozo, la aflicción y el desánimo. Incluso los salmos que expresan una serena confianza en Dios reconocen que es preciso buscarle en los momentos de «profunda oscuridad» (Salmo 23, 4). Otros lamentan que la realidad de la vida no parezca muy coherente con el recuerdo de sus brillantes acciones en el pasado (Salmo 44).

El investigador Hermann Gunkel clasificó los salmos en cinco categorías principales: himnos de alabanza, cantos individuales de lamentación, lamentaciones comunitarias, cantos individuales de acción de gracias, y salmos reales. Es significativo que sólo dos de estas cinco categorías celebren los triunfos de Dios sin reservas. Las otras tres subrayan en mayor o menor grado el hecho de que la acción y la presencia de Dios no siempre se hacen patentes al pueblo. Y si consideramos atentamente los salmos, veremos que tienen mucho más de poemas individuales de lamento que de otra cosa. Otros poemas incluidos en esta colección expresan la conciencia colectiva de la nación en su intento de explicar la diferencia entre las grandes promesas de Dios y las poco brillantes realidades de la vida ordinaria. Hay una veta de realismo moral y religioso que recorre todo el Antiguo Testamento. La aparente ausencia de Dios en el mundo y en la experiencia humana es uno de sus temas primordiales.

Cuando sobreviene el desastre, ¿significa que Dios es impotente o que se desentiende de lo humano?

Alienación personal

Este tema aparece con fuerza incluso en los principales relatos del Antiguo Testamento. Aunque el Génesis presenta a Abrahán como un hombre de gran fe que «puso su confianza en el Señor» (Génesis 15, 6), el patriarca encuentra tan enigmáticas las intenciones de Dios y tan difíciles de conciliar con su idea del ser divino que entra a veces en discusiones con Dios mismo (Génesis 18, 16-33). La experiencia de Moisés es muy similar. Tuvo un contacto con Dios más íntimo y directo que ningún otro personaje del Antiguo Testamento, porque «el Señor hablaba con Moisés cara a cara, como un hombre con su amigo» (Éxodo 33, 11), pero, al mismo tiempo, la vida de Moisés transcurrió entre interrogantes y quejas a la hora de compatibilizar las promesas de Dios con la realidad que Moisés veía en su entorno (Éxodo 5, 22-23).

Tampoco los profetas están exentos de reacciones de duda e incertidumbre sobre las intenciones de Dios. Tal es el caso de Elías, por ejemplo. Obtuvo una resonante victoria en nombre de Dios poniendo en ridículo a los profetas de Baal y refutando sus falsas creencias (1 Reyes 18, 1-40). Pero casi inmediatamente después pareció como si Dios le hubiese abandonado, y Elías sufrió una violenta crisis de incertidumbre y duda sobre el poder real de Dios (1 Reyes 19, 1-18). En cuanto a Jeremías, la duda y la incertidumbre le

acompañaron siempre. Por una parte, Dios le había dicho expresamente: «Yo te elegí antes de nacer y te predestiné para que fueses un profeta entre las naciones» (Jeremías 1, 4). Dios le aseguró, además, su amor y protección constantes. Mas, por otra parte, Dios parecía extrañamente reacio a prestarle apoyo. Un cuarto de siglo después de que Jeremías hubiese anunciado la ruina de Jerusalén, nada ocurrió salvo la irrupción de una nueva ola de optimismo nacional y de autoconfianza en la ciudad. Jeremías puso en cuestión los caminos de Dios: «¿Por qué tienen suerte los malos y son felices los traidores?» (Jeremías 12, 1). En otra ocasión preguntó por qué Dios le hizo nacer: «¿Para qué salí de las entrañas de mi madre? ¿Para vivir angustia y tormento y acabar mis días en la humillación?» (Jeremías 20, 18). El profeta sabe, obviamente, que Dios le ha hablado, pero esto no le facilita la comprensión del aparente alejamiento de Dios. Los pasajes donde Jeremías dirige sus quejas a Dios (las comúnmente denominadas «confesiones» de Jeremías 11, 18-23; 12, 1-6; 15, 10-21; 17, 14-18; 18, 18-23; 20, 7-18) llaman la atención por su franqueza y revelan el fondo de desesperación y duda que puede anidar en aquellos que tienen un conocimiento personal de Dios.

Desencanto nacional

No eran sólo los individuos los que veían difícil encontrar a Dios en sus vidas. Toda la nación judía sufrió una crisis similar después de la toma de Jerusalén por el rey babilonio Nabucodonosor el año 586 a. C. Una nación que antaño había sido poderosa quedó postrada ante ciertos acontecimientos que le arrebataron todas las expectativas que había puesto en Dios. Mirando al pasado, los judíos podían recordar las proezas que Dios realizó mediante los grandes héroes de su nación. Podían recordar las promesas que Dios hizo a las generaciones anteriores, pero ¿qué valor podía otorgarse a ese pasado glorioso a la vista de las duras realidades del destierro en un país extraño? Las promesas habían fracasado y resultaba difícil ver la presencia de Dios en su pueblo.

Muchos de los relatos veterotestamentarios se forjaron sobre el yunque de esta experiencia. Sus páginas reflejan con frecuencia la profunda angustia de aquellos que sobrevivieron a la gran tragedia cuando formulaban la inevitable pregunta: ¿por qué ha ocurrido esto en un mundo regido por Dios? En respuesta a esta pregunta, la Historia Deuteronomista afirma rotundamente que la desgracia nacional fue el resultado del pecado nacional. Pero, mirando al pasado, éste no ofrecía una explicación simplista del presente. Porque, si bien la Historia Deuteronomista subraya la gran bondad de Dios para con su pueblo en acontecimientos como el éxodo, o como la instauración del trono de David en Jerusalén, recuerda también que en el pasado hubo muchas crisis. El éxodo mismo fue la respuesta de Dios a una grave crisis sufrida por las tribus esclavizadas en Egipto. En aquella situación, era difícil para los hebreos ver la presencia de

Dios en Egipto; pero una de las lecciones de aquella historia fue que el poder de Dios se manifiesta a menudo en su capacidad para cambiar las vidas de aquellos que tienen su esperanza puesta en él.

Es indudable que los exiliados estaban sufriendo a causa de la desobediencia nacional a Dios. Un Dios cuyo ser se definía en términos de justicia y de moral no podía cerrar los ojos a la degeneración de la sociedad judía. Aunque pueda parecer que la severidad de la Justicia de Dios fue mayor que el poder de su amor, Dios quiso permanecer fiel a sus promesas, y al final llevaría la bendición a su pueblo. Esta fue la perspectiva que triunfó al fin y transformó los despojos del exilio en semilla de una nueva vida. Al igual que en la experiencia de los profetas y de personalidades como Job, la Historia Deuteronomista no se empeña en explicar por qué Dios se sustrajo a su pueblo, pero contiene un claro mensaje práctico para aquellos que tenían dificultad

Bregar con un Dios oculto

El silencio aparente de Dios es un tema primordial de una de las obras maestras del Antiguo Testamento: el libro de Job. El escrito comienza con una descripción idílica de la vida de su héroe. Este fue un hombre privilegiado en todos los aspectos, que gozó no sólo de una prosperidad material, sino también del afecto de su grupo familiar. Era además un hombre muy honesto y religioso. Su estilo de vida y su talante hacían de él un modelo de virtud. Pero las circunstancias cambiaron. Dios, que aparece presidiendo la corte celestial recibe una queja formal del fiscal (Satán), quien sugiere que Job se comporta bien porque su conducta le reporta grandes beneficios. Dios da permiso al fiscal para que ponga a prueba el temple de su fe. Una calamidad tras otra se abaten sobre Job y su familia, hasta quedar reducidos a la pobreza y la miseria: una situación inversa a la inicial (Job 1, 1-2, 10).

En este punto termina el antiguo relato, que abre paso a otra escena: el diálogo entre Job y sus amigos en el que se abordan temas profundos que ocuparon a los sabios de todos los tiempos. El autor del escrito no era sólo un narrador. Desde el punto de vista literario, su libro forma parte de la literatura sapiencial del Antiguo Testamento, y su interés primordial se centra en contestar a las preguntas que provocaba el caso narrado. Se trataba de un problema elemental y bien conocido: si Dios gobierna el mundo, ¿por qué los buenos sufren tanto? Los sabios de todos los países, desde Babilonia a Egipto, debatieron este problema mucho antes que el autor de Job. Pero el problema se agudizaba en Israel por dos razones: el pueblo de Israel creía que Dios controlaba el destino del mundo y que actuaba de acuerdo con unas normas estrictas de moralidad. La respuesta convencional al problema era fácil, y aparece plasmada en otros libros sapienciales, sobre todo en los Proverbios: los que prosperan en la vida son los buenos y los que sufren son los malos. Pero muchas veces resulta difícil conciliar esta afirmación con los hechos, especialmente en el caso de una persona como Job. Sus amigos no lo ven así. Aunque compadecen a Job en su sufrimiento, están seguros de que, contrariamente a lo que él dice, ofendió a Dios y se hizo acreedor a ese sufrimiento. Job sabe que no es así, y está convencido de que la fácil teología de sus amigos es errónea. Pero esta convicción no le facilita el descubrimiento de Dios en su vida: «Le busco en oriente, pero no está allí; miro a occidente y tampoco le descubro» (23, 8). Sin embargo Job nunca perdió la certeza de que Dios, aunque se ocultara en ocasiones, estaba presente en su vida: «Dios ha estado presente en el norte y en el sur» (23, 9); lo que ocurre es que él «no lo ha visto» (23, 8-9). En realidad, su situación era peor que el desconocimiento de los planes de Dios, pues lo que más afligía a Job era el ocultamiento de Dios: «Es Dios, y no la oscuridad, lo que me produce espanto...» (23, 17).

en ver a Dios actuando en sus vidas. Cuando los hombres y las mujeres contemplaban el sufrimiento y la injusticia de su existencia, tenían que reconocer que Dios era inescrutable en sus caminos. No podían negar, por otra parte, la evidencia de las acciones de Dios en la historia y en su experiencia personal; esto les confería la seguridad de que Dios, aparentemente oculto por la experiencia presente, seguía activo en el mundo. Para los que confiaban en él, el futuro sería aún más glorioso que lo fue el pasado.

¿Cómo se conoce a Dios?

Consideremos, por último, algunos supuestos que sustentan la visión veterotestamentaria de Dios y de su relación con Israel. Dos temas revisten especial importancia.

Bregar con un Dios oculto *(continuación)*

El enigma de la vida de Job se rompe un instante cuando, después de los sabios y convencionales discursos de los amigos, Dios mismo se enfrenta con el doliente en medio de una gran tormenta (38, 1-41, 34). Dios le recuerda a Job su grandeza y su poder y le muestra la complejidad del mundo y de sus obras. Entonces Job puede situar su problema en su verdadera perspectiva: «Reconozco, Señor, que eres todopoderoso y que puedes realizar cuanto te propones» (42, 1). Pero ¿cuál es la respuesta a la cuestión? Es evidente que no se produce aquí un debate intelectual sobre la presencia y el poder del mal en el mundo. Pero lo típico del Antiguo Testamento es que no aborda las cuestiones de este tipo desde una perspectiva abstracta y filosófica. A Dios no se le conoce mediante el esfuerzo de la especulación, sino en la realidad del encuentro con él. Job pidió a Dios una respuesta y Dios se la proporcionó. No en la forma que Job esperaba, sino recordándole lo difícil que resulta comprender las experiencias mas amargas de la vida y descubrir la acción de Dios, aunque él esté presente. Dios se revela, en definitiva, a aquellos que están dispuestos a buscarle, cosa que no hacían los amigos de Job, satisfechos con su cómoda respuesta.

Otro libro del Antiguo Testamento que aborda cuestiones similares es el Eclesiastés. Pero su respuesta es muy diferente. En realidad, subraya tanto la aparente ausencia de Dios en el mundo que los rabinos judíos se mostraron reacios a aceptarlo como una parte de la Sagrada Escritura. Al igual que Job, este libro deja de lado los grandes acontecimientos de la historia de Israel en los que fue tan evidente la intervención de Dios. Pero, a diferencia de Job, no muestra una clara convicción de que Dios actúe en el mundo. Job nunca pierde de vista a Dios, siquiera sea en el sentido negativo de quejarse ante él por su desgracia. En cambio, para el Eclesiastés, la vida en sí carece de sentido. Esto no significa que la vida tenga que ser miserable e irrelevante. El Eclesiastés no niega la existencia de Dios, ya que todos los bienes de la vida proceden de él (2, 24-26; 3, 13; 8, 15); pero la existencia o no de Dios es irrelevante, porque el autor no ve muy clara su implicación en los asuntos prácticos de la vida cotidiana. Lo mejor que cabe hacer es intentar disfrutar de los bienes presentes antes de que sea tarde. Esto puede parecer una actitud muy negativa frente a Dios, pero es más fiel a la experiencia humana que la teología caprichosa e insatisfactoria de los amigos de Job. Lo cierto es que la vida humana no puede reducirse a fórmulas simplistas. Otro tanto hay que decir de la fe en Dios. No sólo el Eclesiastés, sino todo el Antiguo Testamento da testimonio de que una fe que resulta demasiado fácil tiene una cierta dosis de irrealismo. La experiencia de la duda honesta e inquisitiva es a menudo el preludio de una comprensión de Dios y de sus caminos más profunda y más satisfactoria, y no una pérdida de la fe.

La gracia de Dios

No era infrecuente en el mundo antiguo imaginar a los dioses como una especie de superhombres. En cierto modo, resulta casi inevitable que, para hablar de Dios, se recurra a las analogías humanas. El Antiguo Testamento no es una excepción. Describe a Dios en audaces figuras literarias, afirmando que tiene manos y ojos, que grita o ríe y vive emociones semejantes a los sentimientos humanos. Sin embargo, el Antiguo Testamento revela una clara conciencia de que Dios en su naturaleza es totalmente distinto de los seres humanos. Por eso sus acciones no son racionalizaciones del comportamiento humano. Tampoco se le puede intimidar o adular mediante artes mágicas, haciéndole objeto de chantaje. Si Dios se da a conocer en la vida de los hombres, es porque él ha tomado la iniciativa.

Esta afirmación es básica para la fe veterotestamentaria: las relaciones con Dios se basan en la gracia y el amor de Dios. Dios desea comunicarse a todo el género humano, y con este fin llamó a Abrahán y a Sara (Génesis 12, 1-3). Al hacerlo así, actuó libremente, y su único motivo fue comunicar su amor a las personas que viven en este mundo. En todas las coyunturas significativas de los relatos posteriores, el Antiguo Testamento señala que la iniciativa de Dios es el punto de arranque para unas relaciones significativas con él. El éxodo mismo se produjo porque Dios vio los sufrimientos de su pueblo y tuvo piedad de él, no porque las tribus esclavizadas clamaran a Dios. Y cada hombre puede disfrutar de la amistad divina en virtud del amor de Dios y no porque él se lo pida. Nadie puede desarrollar un sentido de la presencia de Dios por sus propias fuerzas. A Dios no se le encuentra por introspección personal. Dios accede a la vida de la persona desde fuera. El es, en lenguaje teológico, trascendente. El Antiguo Testamento emplea un lenguaje más expresivo para describir lo mismo: «El Señor es grande y digno de ser ensalzado; su grandeza supera todo entendimiento» (Salmo 145, 3).

Muchos pueblos antiguos representaban a sus dioses con características humanas, como si fueran una especie de superhombres. El Antiguo Testamento, por el contrario, reitera que Dios es completamente distinto al ser humano. De hecho no aprobaba las representaciones de Dios.

La palabra de Dios

Entonces, ¿cómo se comunica Dios? Una respuesta sencilla sería: mediante sus portentosas acciones realizadas en la historia de Israel. Hay mucho de verdad en esto, y el Antiguo Testamento dice a menudo que Dios se reveló a su pueblo con sus acciones grandiosas en la historia y en la experiencia personal. En realidad, muchas leyes morales veterotestamentarias se basan en el supuesto de que Dios obra como es. Pero una breve reflexión mostrará

que esta respuesta no es del todo satisfactoria. Tomemos el éxodo, que para Israel fue la máxima revelación del ser y del querer de Dios. Para los esclavos que se vieron liberados, y más tarde para las generaciones que compartieron su perspectiva, este fue el acontecimiento crucial donde Dios se dio a conocer. Pero ¿qué significó el acontecimiento para los egipcios? No lo sabemos, obviamente, porque los anales egipcios no mencionan tal episodio. Pero es evidente que el éxodo no fue para ellos una vía de encuentro divino mediante la cual el Dios Yahvé se revelara a ellos y cambiara su historia nacional. Se requería algo más para transformar el mero hecho histórico en un mensaje de Dios. Esto es válido siempre, desde luego. Los «meros hechos» históricos sólo adquieren un significado cuando se sitúan en un contexto apropiado. Un historiador moderno no toma episodios aislados del pasado, sino que intenta explicarlos en relación con otros hechos para descubrir el sentido de lo que sucedió. El Antiguo Testamento hace lo mismo, y lo característico de su método es la interpretación que da a los acontecimientos que narra. Cuando los historiadores y los profetas miraban al pasado de la nación, veían a Dios actuando personalmente. No contemplaron el pasado como una simple concatenación de causas y efectos.

Si ahí se agotase todo, podríamos concluir que la fe del Antiguo Testamento apenas era algo más que una teoría del historiador: un modo de dar coherencia y sentido a una serie amorfa de acontecimientos que sucedieron en diferentes tiempos y espacios a lo largo de muchas generaciones. Pero hay algo más que eso. Porque los profetas no interpretaban la historia de su pueblo en mirada retrospectiva. Ellos anunciaban la historia antes de producirse. Cuando Amós hizo su denuncia de la sociedad samaritana y predijo su próxima ruina, no había ningún signo de tal ruina; la nación gozaba de un período de prosperidad sin igual en ninguna otra época de su historia. Cuando Jeremías anunció la destrucción de Jerusalén, la conciencia de autosatisfacción que embargaba a la ciudad hizo que la gente le considerase como un loco. Pero ellos, y los demás profetas, persistieron en su mensaje porque estaban convencidos de que transmitían la palabra de Dios a su pueblo. El antiguo relato del éxodo no fue diferente. Moisés aparece como un profeta, el más grande de todos según Deuteronomio 34, 10-12, anunciando el éxodo mientras el pueblo continúa en la esclavitud. Resulta difícil para el hombre actual escuchar esto, y más difícil aún comprenderlo, pero se trata de una parte esencial de la imagen veterotestamentaria de Dios. El Antiguo Testamento nunca afirma que sea capaz de sondear las profundidades de la personalidad de Dios, y hay muchos aspectos de sus acciones que nunca pueden comprenderse plenamente, pero hay una convicción que late en todos sus escritos: el Dios vivo no es un ser estático, remoto e irrelevante para la vida de la gente ordinaria. Es un Dios que actúa y un Dios que habla para que los hombres puedan tener una relación adecuada con él y entre sí.

10 Dios y el mundo

Descubrimiento de Dios en la naturaleza y en la historia

Hemos señalado en el capítulo anterior que el método de comunicación más característico de Dios en el Antiguo Testamento fue a través de los acontecimientos de la historia: la salida de Egipto, la instauración de la monarquía davídica en Jerusalén, incluso el destierro. Estos hechos, correctamente entendidos y explicados, enseñaban a las gentes del antiguo Israel el modo de ser de Dios. Sin embargo, sería un error creer que la fe del Antiguo Testamento se basaba exclusivamente en los acontecimientos de la historia de Israel. Es cierto que el núcleo del Antiguo Testamento se encuentra en los relatos que comienzan con Abrahán y Sara, los antepasados de Israel, y concluyen con el destierro de Judá en Babilonia. Pero hay algo más en sus páginas. Los primeros relatos del libro del Génesis (capítulos 1-11), la mayor parte de los salmos, y todos los libros sapienciales (Proverbios, Eclesiastés, Job, Cantar de los cantares) sólo hacen una vaga referencia a los grandes temas de la historia de la salvación de Israel. Todos ellos se ocupan, cada cual a su modo, de la experiencia universal del hombre en su enfrentamiento con el mundo donde vive. Por otra parte, estos libros del Antiguo Testamento guardan relaciones muy estrechas con la literatura religiosa de otras naciones de la época. Su interés principal no se centra en la experiencia singular e irrepetible de Israel. Sitúan las actividades de Dios en una perspectiva internacional y dan a entender que su soberanía sobre la vida de todas las personas es universal porque su intervención es patente en la trama del mundo.

Se puede oír con frecuencia afirmar que el interés por este tipo de espiritualidad centrada en la creación surgió ya en los últimos estratos de la Biblia Hebrea. Es cierto que fue durante los años del destierro babilónico (que empieza en el año 597 a. C.) cuando hallaron su forma definitiva muchos aspectos de la fe veterotestamentaria. La espléndida poesía de la segunda parte del libro de Isaías (capítulos 40-55 o Deutero-Isaías) refleja sin duda este período. Uno de sus rasgos más llamativos es la serie de imágenes con que celebra el poder de Dios sobre el mundo de la naturaleza. Algo de este lenguaje

y el del relato de la creación en el Génesis (1, 1-2, 4) parecen tener conexiones con las leyendas mesopotámicas sobre los orígenes del mundo. Sobre esta base, algunos suponen que la fe veterotestamentaria se difundió en este período, relegando un tanto el tema de las actuaciones de Dios en la historia durante una época en la que Dios parecía estar haciendo muy poco por su pueblo. Se trata de una perspectiva que asumen muchos investigadores del Antiguo Testamento, si bien las cosas no son tan simples. Algunas de las ideas veterotestamentarias más elaboradas sobre Dios y la creación surgieron, al parecer, durante el exilio; pero una serie de factores indica que las relaciones de Dios con el mundo natural formaban parte de la vida de Israel desde mucho antes:

- La mayoría de los salmos refleja el culto y la liturgia que se celebraban en Israel en épocas anteriores al destierro. En ellos se adora a Yahvé como creador del mundo mucho antes de relacionarse con Babilonia. Los salmos no contienen un relato de creación propiamente dicho, pero el lenguaje sobre la creación (a veces tomado de las tradiciones religiosas de otras naciones) es tan frecuente que la creencia en Dios como creador se impone como un tema fundamental de culto en el templo de Jerusalén.
- Sabemos también que el papel de los dioses en relación con el mundo natural era fundamental en la mayoría de las religiones de la época. Los textos de Ugarit no contienen un relato de la creación tan desarrollado como los de la antigua Babilonia, pero todas las actividades de los dioses y diosas cananeas estaban relacionadas con

Los israelitas comenzaron a descubrir las características de su Dios cuando eran semi-nómadas en las zonas yermas. Pero siguieron descubriendo nuevas características una vez se asentaron definitivamente en la tierra fértil de Canaán para vivir principalmente de la agricultura.

la formación del mundo natural. Una de las primeras preguntas que las tribus invasoras tuvieron que formularse fue si era Baal o Yahvé el que regía su mundo. Es inconcebible que hubiesen aguardado medio milenio hasta dar una respuesta. Como revelan los relatos veterotestamentarios, una de sus principales preocupaciones fue averiguar la capacidad que tenía Yahvé, el Dios del éxodo, para satisfacer las exigencias de la vida agrícola estable. La creencia popular prevalente era que el mundo de la naturaleza y el mundo de los dioses eran una misma realidad. Así, las acciones de los dioses, como el cananeo Baal, explicaban la obra misteriosa del mundo de la naturaleza, donde los agricultores palestinos tenían que ganarse su precario sustento. ¿Era Yahvé únicamente un Dios de la historia? ¿Significaba esto que el mundo natural sólo se podía controlar adorando a deidades como Baal y Anat? Los relatos de Elías demuestran que esta preocupación seguía latente en el siglo IX a. C. (1 Reyes 17, 1-19, 18) como en los primeros tiempos. Unos cien años después, el profeta Amós denunciaba la conducta de los no israelitas en un tono que sólo tiene sentido dentro de un conjunto coherente de creencias sobre Dios y sobre el mundo tejido por él (Amós 1, 3-2, 3).

■ Cuestiones similares se plantearon sin duda en el terreno personal. Después de todo, sólo un grupo relativamente exiguo de personas había dado testimonio de los portentosos acontecimientos del éxodo y de la conquista del país. Tampoco eran muchos los que mantenían vivo el recuerdo de las grandes promesas hechas a David. Y, por suerte, pocos quedaron en Jerusalén para presenciar su humillación final a manos de Nabucodonosor. Si éstos fueron los acontecimientos básicos en los que Dios se reveló a su pueblo, ¿cómo podía el resto escuchar su voz? Aunque se celebraran los grandes acontecimientos del pasado en las fiestas religiosas, lo cierto es que la experiencia cotidiana de la gente ordinaria estaba mucho más aferrada al mundo de la naturaleza que al mundo de los grandes e irrepetibles acontecimientos históricos. Y esto tuvo que exigir el desarrollo de unas creencias coherentes sobre el Dios de Israel y sus relaciones con el mundo natural.

■ Desde los remotos tiempos de la vocación de Abrahán y Sara, el Antiguo Testamento da a entender que la intervención de Dios en la historia de Israel era un medio para la salvación de todas las naciones (Génesis 12, 1-3). Esta idea fue básica en la fe veterotestamentaria y aparece subrayada por los grandes profetas. Muchas veces la idea se entendió mal, como era de prever. El optimismo nacional que dominaba a menudo el pensamiento popular tanto en Israel como en Judá llevaba a concluir que Dios se desentendía de las otras naciones. Mas para deshacer ese malentendido, hay que conocer con precisión las relaciones que Israel mantenía con otras naciones. Los relatos de la creación son los únicos textos del Antiguo Testamento que permiten contestar a esta cuestión.

■ Al menos algunas partes importantes de los relatos del Génesis fueron compuestas indudablemente mucho antes del destierro de Babilonia, ya que su lenguaje y las alusiones a los fenómenos rurales sugieren claramente un trasfondo palestino (Génesis 2, 4-25).

A la luz de estas consideraciones, debemos concluir que la creencia en Dios creador constituía una parte fundamental de la fe veterotestamentaria desde épocas relativamente primitivas. Al igual que otros aspectos de esta fe, la creencia en Dios creador se fue desarrollando y madurando con el tiempo. Pero una de sus convicciones básicas fue que «el mundo y todo cuanto hay en él pertenecen al Señor» (Salmo 24, 1). La importancia de esta convicción se desprende del hecho de que tropecemos con este tema en la primera página del Génesis. Los antiguos pensadores de Israel preservaron así para nosotros algunos de los aspectos más fundamentales de su fe.

Reflexión sobre el mundo

La primera sección del Génesis constituye una de las partes más importantes de todo el Antiguo Testamento. Los relatos de la creación, la caída, Caín y Abel, el diluvio y la torre de Babel presentan un sumario conciso de toda la espiritualidad veterotestamentaria. Temas básicos como el ser de Dios, la naturaleza del mundo y el sentido de la existencia humana aparecen tratados con una sutileza imaginativa que sitúa estas páginas entre los grandes clásicos de la literatura mundial. Pero no necesitamos ser teólogos ni críticos literarios para captar su mensaje. Como las parábolas de Jesús, estos relatos llegan directamente a las personas de todos los tiempos y lugares, porque hablan de las necesidades más profundas de los hombres y las mujeres y dan una respuesta sincera a preguntas que han hecho cavilar a los mayores pensadores del mundo.

Sentido de los relatos del Génesis

Resulta sorprendente, después de lo dicho, que los primeros capítulos del Génesis hayan suscitado tan vivas controversias. Lo cierto es que en los últimos 200 años esos capítulos han sido tema de tantos debates que el lector normal de la Biblia apenas sabe a qué atenerse. Se han escrito gruesos volúmenes para dar respuesta a esta cuestión, y lo que podemos decir aquí resulta inevitablemente breve e incompleto. Pero hay dos puntos que parecen de importancia primordial:

■ Desde que Charles Darwin publicó su *Origin of Species* (El origen de las especies) en 1859, los protagonistas de muchos debates sobre ciencia y religión han utilizado el relato del Génesis sobre la creación. Los científicos imbuidos de una visión materialista del mundo han afirmado a veces que estos capítulos demuestran la ingenuidad de la

creencia religiosa... y muchos creyentes han replicado que los relatos de la creación demuestran el extravío del esfuerzo científico moderno. En algunos círculos cristianos se da por sentado que la fe cristiana exige aceptar estos capítulos como una narración científica de los orígenes del universo. Esta posición enfrenta inevitablemente al Antiguo Testamento con los hallazgos de la ciencia, e identifica la fe bíblica con algo que la mayoría de la gente consideraría como una visión desfasada de la dinámica del mundo. Pero en este asunto hay que recordar que todas estas controversias son de fecha reciente. Las primeras generaciones de investigadores de la Biblia se mostraron muy reacias a considerar el libro del Génesis como un libro científico. A Juan Calvino, el gran estudioso del siglo XVI, le preguntaron los literalistas de su época qué sentido le daba a la frase de que la bóveda del cielo («firmamento») separaba «las aguas de abajo de las aguas de arriba» (Génesis 1, 6-7). Como a los científicos de hoy, a los literalistas les parecía improbable que hubiera aguas encima del firmamento. En su *Comentario al Génesis,* Calvino se muestra de acuerdo con ellos, y califica esa idea de «contraria al sentido común y absolutamente increíble». Pero considera igualmente increíble la opinión de aquellos que consideran la Biblia como un libro científico, y llega a afirmar que, a su juicio, «cabe establecer como principio cierto que nada de lo que dice el Génesis se refiere a la forma visible del mundo. El que quiera aprender astronomía y otras artes ocultas, que vaya a otra parte». Para Calvino, estaba absolutamente claro que el Antiguo Testamento nunca pretendió ser un libro de ciencia, y que el leerlo como si lo fuera lleva a confundir y distorsionar su mensaje esencial. Los escritores del Antiguo Testamento, afirma, parten sin más de la concepción del mundo que imperaba en su época. Se suponía que la tierra era como un disco plano sostenido por columnas y cubierto por el firmamento encorvado a modo de cúpula. Los escritores del Antiguo Testamento nunca discuten si esto era científicamente correcto o no: no era necesaria la pregunta, porque no escribían con ese fin. Calvino desciende a detalles como éstos para demostrar que el mensaje del Antiguo Testamento se adapta a la mentalidad de la gente ordinaria.

■ El mensaje de este y de otros lugares del Antiguo Testamento se refiere a Dios. Lo hemos visto ya al considerar el sentido de los grandes acontecimientos de la historia de Israel. El éxodo, por ejemplo, no se narra simplemente por haber sucedido, sino porque demostró la preocupación activa y amorosa de Dios por su pueblo. Cualquier lector puede ver que incluso los libros históricos se centran en la explicación teológica más que en el análisis de los hechos. La gran Historia Deuteronomista, que forma el núcleo de todo el discurso veterotestamentario, explica y aplica las lecciones que se desprenden del pasado. Es lo que hacen los libros del cronista. Y también el Génesis fue sin duda recopilado y refundido en su forma actual como una respuesta clara al problema planteado por una generación muy alejada de los acontecimientos que el libro describe.

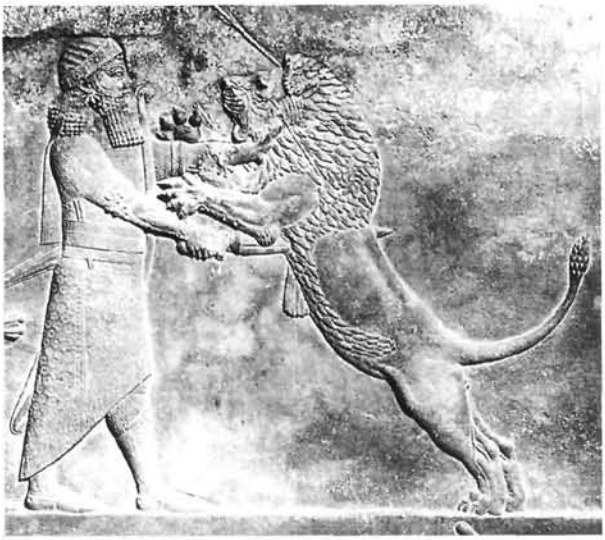
El Antiguo Testamento no siempre utiliza los acontecimientos históricos para transmitir su mensaje esencial. Los himnos y plegarias de los salmos, los discursos de los profetas y los escritos de los sabios de Israel explican aspectos importantes de las relaciones de Dios con su pueblo. Como solían puntualizar los profetas, el mensaje («la palabra del Señor») era lo importante y no el medio a través del cual se transmitía. Es evidente que aquellos que no comparten la fe de los profetas pueden leer los relatos del Antiguo Testamento sin ver en ellos otra cosa que narraciones difusas de una pequeña potencia del Oriente Medio. Podemos hacer lo mismo con los relatos de la creación, viendo en ellos únicamente la narración de las vicisitudes de dos personas en un jardín poblado de plantas y animales. A un nivel más culto, podemos sumarnos a esos investigadores modernos que consideran estos relatos como leyendas populares destinados a contestar a preguntas triviales como por qué las serpientes carecen de extremidades, por qué crecen los abrojos en los campos o por qué en el antiguo Israel era mejor ser pastor que agricultor. Pero si son ésos los únicos temas que vemos al leer el libro del Génesis, habremos

El Génesis en su contexto

Hacia finales del siglo XIX, unos arqueólogos descubrieron la biblioteca del emperador asirio Asurbanipal, del siglo XVII a. C. Políticamente, este emperador fue un decadente, pero su biblioteca sobrevivió a los siglos y es una de nuestras principales fuentes de conocimiento del mundo en el que Israel y Judá lucharon por sobrevivir. Los textos están escritos en tabletas cuneiformes, prácticamente indestructibles: ladrillos planos fabricados con lodo del río, sobre los que se escribía con un cálamo en forma de cuña cuando los ladrillos aún estaban blandos, y éstos se cocían luego al calor del sol. Los contenidos de estos relatos eran ya antiguos en la época de Asurbanipal y se remontan casi a los albores de la civilización.

Tan pronto las tabletas fueron descifradas, se llegó a afirmar que los relatos sobre la creación y sobre un gran diluvio habían circulado en Babilonia mucho antes que fuera escrito el Antiguo Testamento. Bajo el entusiasmo de los nuevos descubrimientos, los investigadores que descifraron estos textos concluyeron que los relatos veterotestamentarios estaban calcados de ellos y, por tanto, poseían un valor relativamente escaso. Las cosas han cambiado mucho desde entonces, y los expertos modernos confían ahora mucho menos en la posibilidad de trazar una línea de derivación directa desde los documentos babilónicos a los relatos del Génesis. Una de las razones de esta posición ha sido el descubrimiento de otros textos religiosos en la fortaleza cananea de Ugarit. Estos textos narran las historias de Baal y de otros dioses y diosas cananeas y han demostrado que la religión cananea difería en muchos aspectos

Este relieve representa al emperador asirio Asurbanipal cazando leones. La biblioteca que creó en Nínive es una de las mejores fuentes de conocimiento sobre el mundo antiguo.



perdido los puntos cruciales que su autor pretendió subrayar. Su preocupación no se centraba en las necesidades de los antiguos agricultores, ni en una especie de sociología primitiva, sino en Dios mismo. Como Jesús explicó aspectos importantes de su mensaje recurriendo a las experiencias ordinarias de la vida cotidiana, el autor del Génesis parte de las experiencias comunes de la vida humana para mostrar cómo Dios puede estar relacionado con las alegrías y las miserias del mundo y de sus moradores.

Los relatos como literatura

El Antiguo Testamento es una biblioteca de diferentes géneros literarios. Encontramos en sus páginas no sólo historia, sino leyes, drama, poesía, discursos, tratados políticos y muchas cosas más. Todo ello aparece unificado por la convicción común de que Dios está en el centro de la vida y de la actividad humana. Pero antes de poder comprender plenamente el significado de un texto concreto, debemos averiguar obviamente el género literario con el que nos enfrentamos. No podemos leer un tratado político del mismo modo que leemos

---

sustanciales de la religión babilónica. Aunque el período de esplendor de Ugarit se produjo mucho antes de que existiera una nación llamada Israel, es probable que el contexto religioso donde se compuso el Antiguo Testamento tuviera más afinidades con las creencias cananeas que con las tradiciones religiosas de la antigua Babilonia. En consecuencia, los investigadores consideran ahora más útil comparar el Antiguo Testamento con lo que sabemos de la religión de Ugarit.

Imágenes tomadas de otras religiones

Muchos lectores no especializados de la Biblia pueden sentirse incómodos con la idea de que el Génesis incluye materiales relacionados con documentos de otras religiones, pero este tipo de trasvase religioso no se da sólo en los relatos de la creación y del diluvio, sino en muchas otras partes del Antiguo Testamento. Los libros sapienciales son, en algunos pasajes, muy similares a los textos hallados en Egipto y en otros lugares, y muchas de las leyes casuísticas de Israel se asemejan a las que regían en otras naciones. Es lógico que existan lugares paralelos, porque se trata de temas de ética y de organización social que son comunes a todos los hombres. Más sorprendente resulta descubrir que el simbolismo religioso del Antiguo Testamento sea muy similar al que se aplica a otros dioses. Como veremos en un capítulo posterior, el lenguaje sacrificial del Antiguo Testamento fue sustancialmente idéntico al utilizado en Ugarit. Y los salmos en particular emplean muchos conceptos que no son exclusivos de Israel:

- Por ejemplo, la afirmación de que la colina del templo de Jerusalén se halla «en el extremo norte» (Salmo 48, 2) había extrañado a muchos, ya que Jerusalén no estaba al norte, sino justamente al sur del país. Pero la palabra que en hebreo significa «norte» es idéntica a la palabra ugarítica *Zafón*. En los relatos de Baal, es frecuente mencionar el monte Zafón como el hogar tradicional de los dioses. Así, cuando el salmista escribió esas palabras, es casi seguro que no hacia una afirmación geográfica (falsa) sobre la ubicación del templo, sino que declaraba que todo lo que aconteció supuestamente en el monte Zafón se producía entonces en el monte Sión. Hay otras referencias a este hogar de los dioses en Isaías 14, 13 y quizá también en el Salmo 89, 12.
- El Salmo 46, 4 habla de «un río que alegra la ciudad de Dios». No hay ningún río en Jerusalén, pero esta frase tiene perfecto

unos documentos legales. El tipo de juicio analítico requerido para entender la historia estaría fuera de lugar en el mundo estético de la poesía y el drama. ¿Cómo podemos clasificar estos primeros relatos del Génesis?

GÉNERO

Muchas obras que estudian el Antiguo Testamento se refieren a estos relatos calificándolos de «mitos», pero la utilización de este término resulta escasamente útil. La mayoría de las personas conciben el mito como algo que no es verdadero. Los investigadores no suelen utilizarlo en este sentido, pero tampoco se ponen de acuerdo sobre su definición. Lo utilizan generalmente para expresar, al menos, tres ideas diferentes:

- Un mito puede ser simplemente un relato sobre dioses y diosas y sobre sus actividades; el relato habla de los dioses y las diosas como si fuesen seres humanos. Hay muchos ejemplos de esto en la mitología griega y latina.
- La palabra mito puede ser también un término técnico para expresar

El Génesis en su contexto *(continuación)*

sentido si se tiene en cuenta que la misma imagen se utilizaba en todo el Oriente Medio para significar el poder fecundante de los seres divinos. En una escena del palacio de Mari, por ejemplo, aparece el rey investido como dios; en un ángulo hay dos personajes que sostienen un vaso con el árbol de la vida del cual brota un río que se divide en dos brazos más pequeños y distribuye así la bendición de los dioses entre los hombres. Ezequiel (47,1-12) adoptará y desarrollará el mismo tema: un río que brota del templo de Jerusalén transforma la vida de todo el que se pone en contacto con él.

- En muchos pasajes que celebran el poder divino se representa a Dios ganando batallas contra el mar y contra los monstruos que viven en él. Algunos de estos pasajes describen las aguas turbulentas que amenazan con sumir en el caos al mundo que Dios creó (Salmo 18, 15; 29, 3-4. 10-11; 77, 16-18; 93, 3-4; Habacuc 3, 8). Otros hablan de monstruos que emergen de las profundidades desafiando a poder de Dios (Job 7, 12; Salmo 74, 12-14; 89, 10; Isaías 27, 1). Se trata obviamente de alusiones a episodios que debían de ser familiares a las gentes del antiguo Israel. Sin embargo, el Antiguo Testamento no incluye ningún relato descriptivo de ello. Estas referencias a un combate entre Dios y las potencias del mar están tomadas de las ideas religiosas generales de la época y no pertenecen exclusivamente a la fe veterotestamentaria. Algunos de los paralelismos más perfectos con las afirmaciones del Antiguo Testamento se pueden encontrar en los textos de Ugarit. Cuando Isaías declara que Dios utiliza «su poderosa y mortífera espada para castigar a Leviatán, el dragón reptante y envolvente, y para liquidar al monstruo que vive en el mar» (27, 1), emplea palabras virtualmente idénticas a un texto que habla de Baal: «Tu mataste a Lotán, el dragón primigenio, tú alejaste a esa serpiente enroscada, al poderoso monstruo de siete cabezas». Otros pasajes del Antiguo Testamento denotan la creencia de que tales monstruos tienen múltiples cabezas (Salmo 74, 13-14), y que lo mismo pueden llamarse Rajab que Leviatán (Salmo 89, 10, Isaías 51, 9).

¿Qué debemos concluir de todo esto? Después de la condena tajante de la religión cananea por parte de los profetas, ¿por qué el Antiguo Testamento utiliza este lenguaje? La fe veterotestamentaria ¿no fue acaso tan singular como nos gustaría imaginar? Así lo han estimado algunos, considerando este lenguaje como un residuo de lo que fue

lo que acontece durante un rito religioso. En la antigua Babilonia, por ejemplo, la fiesta de año nuevo era el acontecimiento más importante del calendario. Durante ella se leía el relato babilónico de la creación, mientras el rey escenificaba el relato que se estaba recitando. La recitación era un «mito» que acompañaba al «rito» ejecutado por el rey. ■ Otros, en cambio, utilizan el término «mito» para designar un relato que expresa una verdad sobre la vida humana que no puede describirse adecuadamente en términos de ciencia o de historia. En este sentido, el mito es tan válido y respetable para expresar el sentido más profundo de la vida como la ciencia, el arte o la filosofía. Esta es la clase de «mito» que los investigadores tienen presente cuando utilizan este término en los relatos del Génesis.

Lo que ocurre es que, con tantos significados posibles, el término mito resulta muy ambiguo y por esta razón es quizá de poca utilidad para nosotros. Por otra parte, no todos los relatos de los primeros capítulos del Génesis caben dentro de las tres definiciones del «mito» que hemos reseñado. Porque, si bien muchas personas no tendrán

antaño una mitología de la naturaleza altamente desarrollada, en la que Yahvé desempeñó el mismo papel que el Baal cananeo. Pero no existe una verdadera evidencia histórica ni religiosa de este supuesto que pueda servir de fundamento a un debate. La adaptación de estos materiales para su utilización israelita fue mucho más sutil de lo que supone esa hipótesis. En el pensamiento del Oriente Medio, las aguas caóticas eran fundamentalmente personificaciones de las fuerzas naturales, que parecían suspender la vida productiva al final de cada estación. Pero en el Antiguo Testamento, estas imágenes se emplean evidentemente en el contexto del control pleno de Dios sobre los poderes de la naturaleza (Salmo 74, 12-17; 95, 5; 135, 5-7; Isaías 51, 15-16), o los textos ofrecen una referencia totalmente distinta cuando las aplican a los grandes acontecimientos de la historia de Israel. En particular, las aguas caóticas pasaban a ser a menudo las aguas del mar Rojo, controladas por Yahvé para permitir al pueblo escapar de Egipto (Salmo 77, 16-18; Isaías 51, 9-11). Y los monstruos se transformaban en los enemigos de carne y hueso con los que Israel debió enfrentarse en su agitada existencia (como en Isaías 27, 1). En otras palabras, las imágenes fueron

En la antigüedad se representaba a los reyes ungidos por los dioses o por otros seres mitológicos, que les concedían un status especial. En la imagen, una figura mágica, posiblemente un sacerdote con cabeza y alas de águila unge al rey asirio Asurbanipal II.

disociadas totalmente en su contexto original, y su nuevo contexto les presta un nuevo énfasis para celebrar algunos de los aspectos más característicos de la fe veterotestamentaria.

¿Un «Génesis babilónico»?

Esto mismo ocurrió en los primeros capítulos del Génesis, que contienen los relatos de la creación y del diluvio. Es natural que el Antiguo Testamento tenga en común muchos elementos con otros textos de su época. En efecto, aunque los acontecimientos históricos eran específicos de cada nación, los hechos de la creación formaban parte de la herencia

inconveniente en concebir los relatos de la creación y la caída como una especie de «teología en imágenes», los relatos del diluvio y de la torre de Babel parecen referirse a ciertos acontecimientos históricos. Los arqueólogos han hallado sedimentos de grandes diluvios que anegaron el mundo antiguo desde el año 4000 a. C. en adelante, y la descripción de la torre de Babel hace pensar en algunas torres *(ziggurats)* que se han descubierto en las mismas áreas de Mesopotamia.

¿CUÁNTOS RELATOS?

El modo convencional de explicar estos relatos ha consistido en suponer que el Génesis es hoy un documento formado con diversas fuentes. Muchos estudiosos del Antiguo Testamento han pretendido distinguir no uno, sino dos (o incluso más) relatos de la creación y del diluvio. Las razones que aducen ya fueron expuestas en el tratamiento de la composición y edición del Pentateuco. Pero, aun suponiendo que este análisis sea correcto, resulta difícil ver en qué forma nos ayuda a entender lo que el Génesis intenta decir. Explicar

El Génesis en su contexto *(continuación)*

Este relato babilónico de la creación habla de una época en que nada existía, excepto los dioses y el gran abismo. Se produjo una agitación en las aguas y el dios Marduk formó primero la tierra y luego el mundo viviente.

común de la humanidad. Cuando el Antiguo Testamento describe el mundo, lo hace en términos convencionales. Pero, en el proceso, reinterpreta estas ideas tradicionales, convirtiéndolas en instrumento de explicación de sus propias creencias acerca de Dios.

● **El relato de la creación** (Génesis 1, 1-2, 4) se ha comparado con una antigua leyenda acádica titulada *Enuma elish*. La leyenda era recitada en el templo de Babilonia durante la fiesta de año nuevo, y consistía en un himno de alabanza al dios Marduk. Narra cómo en el comienzo no existía nada, salvo las aguas tenebrosas del caos primigenio, personificadas como Apsu y Tiamat. Ellos reprodujeron a su vez una serie de dioses que representaban a los diversos elementos del universo. Posteriormente, una rebelión contra estas fuerzas del caos, capitaneada por los dioses más jóvenes y activos, trajo a la existencia el mundo ordenado. Apsu fue liquidado por arte de magia, y Tiamat fue partido en dos pedazos. Con una mitad de su cuerpo, Marduk fabricó el cielo sólido (firmamento) y con la otra mitad la tierra plana. Los dioses se distribuyeron entre el cielo y la tierra, y los hombres fueron creados con el fin de realizar tareas serviles para los dioses de la tierra. No es probable que exista una conexión directa entre esta leyenda y el relato veterotestamentario, aunque haya algunas similitudes superficiales. En ambos relatos, la luz emerge de un caos acuático, sigue la formación del firmamento, de la tierra firme, del sol, la luna y las estrellas y, finalmente, de los hombres. Después de esto el creador o los creadores descansan. Hay evidentemente muchas diferencias, pero incluso en los puntos de máxima semejanza el relato del Génesis destruye deliberadamente los supuestos del relato babilónico.

Los investigadores del pasado relacionaron a veces el «océano agitado» de Génesis 1, 2 (en hebreo *tehom)* con la divinidad babilónica Tiamat. Es una identificación lingüísticamente improbable. Pero, además, la idea veterotestamentaria de «mar agitado» es muy diferente, sin la menor alusión a un conflicto entre Dios y el caos acuático. Por el contrario, «el poder de Dios estaba «flotando sobre las aguas desde el principio», y el texto dice expresamente que los «grandes monstruos marinos» formaban parte de la creación de Dios. La palabra hebrea para describir la creación está

de dónde ha tomado el autor sus materiales no es lo mismo que explicar lo que quiso decir. Si no leemos estos relatos en su textura actual, no es probable que avancemos mucho en el descubrimiento de su mensaje.

¿QUÉ CLASE DE RELATOS?

Si tomamos los relatos de la creación y de la caída, es fácil ver que el primero (Génesis 1, 1-2, 4) difiere totalmente del segundo (Génesis 2, 4-3, 24). Y no porque se trate de distintas narraciones de un mismo tema (como suponen muchos), sino porque pertenecen a formas literarias diversas. La primera sección tiene muchas similitudes con el estilo poético que encontramos en los salmos, y especialmente con ciertos pasajes del libro de Isaías. Está escrito en un tono poético, con un estribillo que se repite. Desde un punto de vista literario, es un himno a la creación que celebra la grandeza de Dios y su solicitud por todos los seres vivos. Describe las maravillas del mundo y afirma que Dios tiene el control de todas ellas. Es una especie de profesión de fe que bien pudo formularse y utilizarse en los actos religiosos del

---

cuidadosamente elegida para indicar que el control de Dios sobre esas criaturas era absoluto y en modo alguno el resultado de un combate cósmico. El texto tampoco indica que este «océano agitado» pueda rebelarse de nuevo y sumergir las cosas en el caos. Este punto era básico en los relatos babilónicos; pero el Génesis deja en claro que la creación no necesita ser reiterada en un ritual de año nuevo. La creación aconteció una vez por todas. Transcurridos los días de la creación, no se repetirán nunca más.

En la antigüedad era frecuente la creencia de que el sol, la luna y las estrellas ejercían cierta influencia sobre las personas. Muchos aficionados actuales a los horóscopos profesan la misma creencia, pero la descripción de los cuerpos celestes como meras «lumbreras» (Génesis 1, 14-19) descalifica expresamente tal idea. Es evidente que para el texto bíblico los astros no son dioses. La imagen del ser humano que da la Biblia es también del todo diferente. En muchos relatos antiguos, la creación del hombre aparece como una ayuda a los dioses, para que éstos no tengan que procurarse el alimento por su propio esfuerzo. Pero en el Antiguo Testamento, el hombre no sólo ocupa un puesto relevante en los planes de Dios, sino que constituye la cima de la creación. Lejos de haber sido creado para beneficio de Dios, éste lo crea todo para él y le da las plantas y los cereales como medio de nutrición (Génesis 1, 29). Como en el resto del Antiguo Testamento, el destino del hombre está aquí en manos de un Dios personal, amoroso y providente, que no depende del control de la naturaleza ni de la superstición.

● **El relato del diluvio** (Génesis 6, 9-9, 17) presenta sustancialmente las mismas características. Ni la literatura egipcia ni la literatura ugarítica contienen el relato de un gran diluvio; pero se han encontrado textos babilónicos sobre este tema. El más completo de ellos es un poema conocido como *La epopeya de Gilgamés*. El escrito narra cómo Gilgamés, rey de Uruk (Erec en Génesis 10,10), apesadumbrado por la muerte de su amigo Enkidu, averigua que él mismo va a morir pronto y decide indagar el secreto de la vida perpetua. Busca a su antepasado Utanapistim, que alcanzó la inmortalidad, y le pregunta por el secreto. La respuesta es que debe recoger una planta del fondo del océano que renovará su juventud. En este punto del relato, Utanapistim cuenta a Gilgamés cómo él mismo escapó de un gran diluvio. Utanapistim había sido avisado por Ea, el dios de la sabiduría mágica, de que los

antiguo Israel. A la hora de considerar su mensaje, debemos tratar de entenderlo en estos términos.

Lo que sigue es radicalmente distinto. La acción dramática se produce en un contexto diferente. La narración ya no transcurre en el lenguaje rítmico de una poesía sublime, sino en el estilo directo de un narrador experto. Nos cuenta cómo el hombre y la mujer, que disfrutaban de unas relaciones perfectas con Dios, rechazaron tales relaciones y eligieron en su lugar ser dueños de su propio destino. La elección fue fácil, pero sus consecuencias fueron incalculables. Pronto nos percatamos de que no se trataba de un relato intrascendente. El texto describe el jardín, los árboles y las criaturas en superlativos, como corresponde a las implicaciones trascendentales que brotan de la acción. Porque los efectos de la acción humana que aquí se describen no se limitan al período inicial de la humanidad, sino que tendrán repercusiones para los hombres y mujeres de todos los tiempos y lugares. No es un azar que el autor llame a los personajes centrales Adán (que significa «género humano») y Eva (que significa algo así como «naturaleza humana»). Porque la experiencia de todas

Los mitos babilonios incluyen el relato de un gran diluvio que presenta ciertos paralelismos con el episodio bíblico de Noé. El relato babilónico forma parte de la epopeya de Gilgamés y habla de un hombre al que los dioses dieron instrucciones para que construyera una barca y pudiera así sobrevivir al diluvio.

las generaciones siguientes quedó implicada en su acto de desobediencia. El relato es un escrito teológico, imaginativo y simple, si se quiere, pero profundo. Ningún lector que posea un mínimo de sentido estético puede dejar de entender lo que el autor dice.

El mensaje de los relatos

¿Cuál es, pues, el mensaje de estos capítulos? Más adelante examinaremos algunos aspectos específicos, pero el tema general aparece resumido en el estribillo que se repite a lo largo del himno a la creación: «A Dios le gustó lo que veía». No es extraño que el autor del himno repita esta frase tantas veces. La reiteración era un recurso bastante frecuente en su época y servía para dar un énfasis que actualmente hasta las personas religiosas suelen evitar. Es un postulado básico de muchas religiones orientales que el mundo en su estado actual –en realidad, toda nuestra existencia corporal– es absolutamente incompatible con la iluminación espiritual. Este ha sido durante siglos un tema dominante en el pensamiento cristiano y ha llevado a muchas personas a huir del mundo con la esperanza de

---

El Génesis en su contexto *(continuación)*

otros dioses, especialmente Enlil, iban a enviar el diluvio. El consejo que recibió Utanapistim fue que construyera una barca; y así lo hizo. La barca tenía una figura cúbica, y realmente difería en aspectos importantes del «arca» de Noé. Después de calafatear la barca por dentro y por fuera con betún natural, la cargó de víveres e introdujo en ella a su familia con sus enseres y animales, y acogió también algunos artesanos expertos. La borrasca duro siete días, al cabo de los cuales sólo podía verse agua. Doce días después, la barca de Utanapistim quedó varada sobre un monte. El soltó sucesivamente una paloma y una golondrina, y las dos aves retornaron a la barca. Luego soltó un cuervo, que no retornó porque las aguas habían descendido. Al abandonar la barca, Utanapistim hizo un sacrificio a los dioses, que acudieron «como moscas» para aspirar su fragancia. Ellos prometieron no enviar nunca más un diluvio y otorgaron la inmortalidad a Utanapistim y a su esposa.

Tampoco en este caso hay una evidencia plena de que el relato del Génesis se base directa o indirectamente en la leyenda babilónica, pero hay suficientes analogías para pensar que ambos relatos dependen de un patrimonio común de ideas. Cuando difieren, es porque el relato veterotestamentario presupone una concepción distinta de la naturaleza de Dios. El relato de Gilgamés no da una explicación del diluvio, si bien en otra fuente acádica (la epopeya de *Atrahasis*) los dioses deciden aniquilar a los hombres porque arman demasiado barullo (!) En el Génesis, en cambio, Dios envía el diluvio para castigar la desobediencia humana. El tema recurrente a través de todo el relato es que sólo hay un Dios. A diferencia de los dioses babilónicos, él no se espanta por el diluvio, sino que lo controla perfectamente. Tampoco pacta con los hombres de un modo arbitrario. La salvación de Noé es el resultado de su vida honrada, como la ruina de los otros lo es de su vida depravada. El Dios del Génesis es esencialmente un Dios moral, y su trato con los hombres depende sólo de sus propios criterios de justicia y amor, y no de su capricho o interés.

acercarse más a Dios. Estas actitudes dentro del cristianismo se deben más a la influencia griega que a la bíblica. El Antiguo Testamento es radicalmente contrario a esta idea. A diferencia de los griegos, los israelitas no vieron este mundo como una «cárcel» de la que era preciso escapar para encontrar a Dios. El mundo era, más bien, su hogar, y a Dios no había que buscarle más allá del universo creado, sino en él. Una de las afirmaciones básicas de la fe veterotestamentaria es que «el mundo y todo cuanto hay en él pertenecen al Señor; la tierra con todo lo que vive en ella es suya» (Salmo 24, 1). Además, el relato de la creación señala que Dios está involucrado directamente en la vida de su mundo. Él es, obviamente, todopoderoso, y su palabra es suficiente para que su voluntad se cumpla (Génesis 1, 3.6.9.11.14.20.24). Pero al describir el puesto del hombre en la creación, el texto subraya siempre la implicación personal de Dios. Dios es como un alfarero que toma la arcilla del suelo y forma con sus propias manos un ser humano (Génesis 2, 7). A diferencia de muchos de los dioses tradicionales de Oriente Medio, nunca puede identificarse a Yahvé con la naturaleza; está más allá y por encima de la naturaleza. Pero, al mismo tiempo, está implicado en la obra de la creación, demostrando así su preocupación no sólo por Israel, sino por las personas y los animales en general, e incluso por la materia misma de que está hecho el universo.

El hombre y la mujer ante Dios

«¿Quién es el hombre para acordarte de él? ¿Quién es el ser humano para cuidarlo?» (Salmo 8, 4). Cuando los hombres comparan su vida miserable con la grandeza del mundo que los rodea, esta pregunta resume a veces el problema básico de la existencia humana. ¿Por qué estamos aquí? Algunos textos del Antiguo Testamento subrayan la aparente insignificancia del hombre, comparando la vida con «un soplo... una sombra que se desvanece» (Salmo 144, 4), o con «la hierba; crecemos y florecemos como una flor silvestre; sopla el viento, y la arrebata...» (Salmo 103, 15-16). Otros pasajes reflejan un talante más positivo, afirmando que el hombre es poco menos que Dios, «revestido de gloria y honor» (Salmo 8, 5). Pero todos los textos señalan que el hombre encuentra su plenitud cuando vive en amistad personal con Dios. Para esto fuimos creados, y por muy insignificante e impotente que pueda sentirse alguien, Dios se preocupa de su vida y de su situación: «para aquellos que honran al Señor, su amor permanece siempre y su bondad dura a lo largo de todas las generaciones» (Salmo 103, 17). El hombre es la cima y la gloria del mundo y de todos sus elementos. En los relatos babilónicos de la creación, el hombre aparece en último término, casi como un apéndice, y siempre para menesteres serviles. La concepción veterotestamentaria es el polo opuesto: el hombre y la mujer son descritos en los relatos de la creación como la corona de ésta. El

núcleo de dichos relatos consiste en la simple afirmación de que «Dios creó a los seres humanos haciéndolos semejantes a él» o, según otras versiones, «Dios creó al hombre a su imagen y semejanza» (Génesis 1, 27). Si recordamos que el Antiguo Testamento prohibe expresamente fabricar imágenes de Dios, esta frase del Génesis resulta sorprendente. Pero hemos visto en el capítulo anterior que el lenguaje del Antiguo Testamento es siempre específico y positivo, nunca abstracto y filosófico. El Antiguo Testamento describe a Dios en relación con lo que él hace y no en referencia a la materia de que está hecho. Esto es precisamente lo que subraya el texto del Génesis. Si Dios hace al hombre «para ser como él», su intención no es que se parezca físicamente a él o que esté hecho de su misma sustancia. Lo que Dios pretende es una especie de extensión de su propia personalidad y de una parte fundamental de su actividad en el mundo. El hombre es su representante. Esta intención implica al menos tres ideas importantes sobre las relaciones de los hombres entre sí, con el mundo y con Dios.

Relación con la tierra

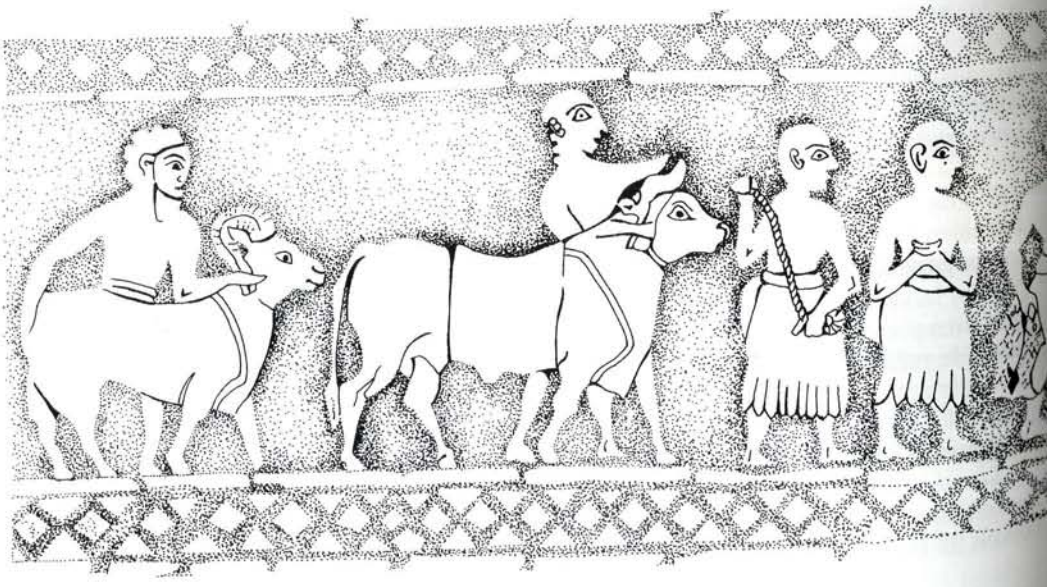
Dios bendijo al primer hombre y a la primera mujer diciendo: «Creced y multiplicaos. Llenad la tierra y gobernadla. Haceos cargo de los peces del mar, de las aves del cielo y de todos los animales» (Génesis 1, 28). Estas palabras han sido objeto de frecuentes malentendidos, especialmente por parte de los cristianos modernos, que las interpretan como un permiso para explotar el mundo natural buscando sólo el beneficio propio. Ciertas versiones antiguas de la Biblia pueden haber favorecido esta interpretación, presentando las instrucciones de Dios en términos de «sometimiento» de la tierra y de «dominio» sobre sus criaturas. Pero el relato del Génesis no implica nada de esto, sino todo lo contrario. El eje central del relato es que Dios hizo un mundo armonioso y equilibrado partiendo de un estado de caos. El hombre está llamado a mantener y preservar el mundo como Dios quiere que sea. Dios no puso en marcha el mundo como un juguete mecánico. Continúa implicado activamente en su curso, que cambia constantemente (Isaías 45, 12; Amós 4, 13; 5, 8). Él gobierna el sol, la luna y las estrellas, y da vida a las plantas y a los animales (Isaías 40, 26; 48, 13). Cualquier actividad humana que rompa la vida de la naturaleza es contraria a la voluntad de Dios, porque la intención de Dios fue un respeto y servicio mutuo entre los hombres y el mundo donde viven (Salmo 104, 10.14-15.27-30). Esto se pone de relieve cuando el Génesis presenta a Dios como un alfarero que forma a un ser humano de la arcilla del suelo. Hay en el texto del Génesis 2 un sutil juego de palabras, ya que el vocablo hebreo para designar al hombre *(adam)* es muy similar al que designa la arcilla *(adamah)*. El texto aprovecha esta similitud para señalar que los hombres son una parte fundamental del sistema cósmico donde viven. El hombre no está por encima de la naturaleza: forma parte de

ella, y es responsable ante Dios del cuidado de su mundo y de las otras criaturas con las que lo comparte.

Relación con Dios

Lo característico del ser humano es que Dios puede hablar y habla efectivamente con él. Aunque hombre y mujer forman un todo con el mundo donde viven, ésta no es la única dimensión en la que la vida encuentra sentido. En realidad, un enfoque materialista tendente a contemplar la existencia humana únicamente a través del mundo de los sentidos y de la razón es absurdo en términos bíblicos. Ser creado «a imagen y semejanza de Dios» significa que, sin Dios, hombres y mujeres son incompletos. El género humano fue proyectado para tener amistad con Dios, y es esto lo que da sentido y dirección a la vida. La comunicación con Dios es de vital importancia para la satisfacción humana. Es importante señalar que el Antiguo Testamento no entiende por amistad una especie de religiosidad convencional. Uno de los rasgos más llamativos de los primeros relatos del Génesis es la forma en que Dios le sale al encuentro al hombre y habla con él. Dios se presenta al atardecer para comentar con Adán y Eva los asuntos del día (Génesis 3, 8). No debe considerarse esta frase como hipérbole o como un antropomorfismo exagerado. Es una conmovedora afirmación sobre el diálogo entre Dios y el hombre, entendido como una comunicación grata y personal, no formal y rígida. En el antiguo Israel, la palabra de Dios llegaba a su pueblo a través de cauces muy diversos. El sacerdote pretendía interpretar la ley *(Torá);* el sabio intentaba aleccionar sobre temas cotidianos; y los profetas más caracterizados aportaban la palabra directa de Dios en situaciones particulares de la vida de su

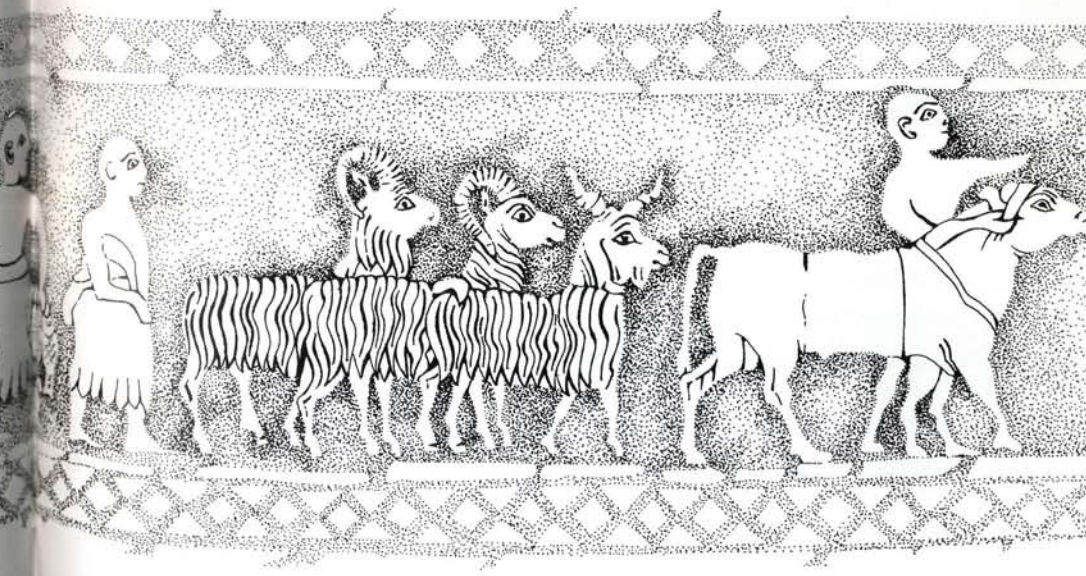
La humanidad ha recibido de Dios la responsabilidad de cuidar y preservar el orden de la creación, y no tanto el derecho de explotarla. En la imagen, detalle del Estandarte Real de Ur (2500 a. C.) que muestra a campesinos y pescadores.



pueblo. Mas por debajo de todos éstos modos de comunicación latía la convicción de que Dios y su pueblo se relacionaban entre sí a un nivel personal. Como los prototipos que aparecen en el jardín de Edén, cada individuo ha sido creado para el encuentro directo con Dios.

Relación con los otros.
Estos pasajes del Génesis ofrecen importantes lecciones sobre la relación del hombre con el mundo y con Dios, pero algunos de los puntos más llamativos de estos relatos se refieren a las relaciones entre los seres humanos mismos a diferentes niveles.

■ *Relaciones sociales.* El hecho de que todos los seres humanos sean creados «a imagen y semejanza de Dios» implica que todos son de igual valor e importancia. La Biblia resuelve el problema racial declarando que todos pertenecemos al género humano. A Israel le resultó a veces difícil comprenderlo, pero los profetas insistieron en que ninguna raza era mejor que otra y ningún grupo social más importante que otro. En lo que a Dios respecta, todos los hombres y mujeres son iguales. Aunque Israel gozó del privilegio especial de recibir la ley de Dios (la *Torá),* esto no significa que otros no puedan conocer la voluntad de Dios. Toda persona conoce, siquiera oscuramente, la diferencia entre el bien y el mal, porque el ser humano fue creado «a imagen y semejanza de Dios».
■ *Relaciones sexuales.* E este punto el Antiguo Testamento adopta una perspectiva realista. No encontramos en él ningún indicio del ascetismo rígido que ha marcado a menudo la visión cristiana del sexo. La idea de que el conocimiento sexual surgió en el contexto de



unas relaciones rotas después de la caída se opone claramente al contenido del Génesis. La sexualidad humana es una parte esencial del plan de Dios para su pueblo. Y hay que hacer notar que la Biblia no propone la procreación como único justificante. Aunque es cierto que el hombre y la mujer están destinados a «engendrar hijos» (Génesis 1, 28), el Génesis subraya que el consorte sexual es «una ayuda igual a él» (Génesis 2, 18). Nada indica aquí que en esa relación un miembro de la pareja sea intrínsecamente más importante que el otro. El varón está incompleto sin la mujer, y sólo los dos juntos pueden realizar todo el potencial de la existencia humana. El sexo es una parte del don que Dios dio al hombre, pero es también algo que debe ser vivido y desarrollado en sí mismo: una verdad que aparece subrayada muy enérgicamente por la inclusión en el Antiguo Testamento de un libro de poemas eróticos: el Cantar de los cantares.

La vida cotidiana y la vida cultual no deben ser dos mundos aparte. De manera reiterada, los profetas condenaron la religiosidad que no incide en el comportamiento diario.

■ *Relaciones familiares.* Los relatos ponen el acento en la comunicación mutua entre dos personas. La familia patriarcal fue el modelo que imperaba en el mundo veterotestamentario. Hombre y mujer son como bienes a disposición del cabeza de familia. El propio Antiguo Testamento ofrece muchos ejemplos de familias patriarcales, pero en esta exposición básica del plan de Dios encontramos un matiz de distinto signo. Aquí no se da ningún pretexto para la explotación de un sexo por otro. Al contrario, se insiste en la entrega mutua del varón y la mujer en el contexto de una relación sexual. Además, esta relación tiene precedencia sobre cualquier otro compromiso familiar tradicional. El libro del Génesis se atreve a retar la antigua supremacía de la familia patriarcal cuando establece que «el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su esposa y los dos serán uno...» (Génesis 2, 24).

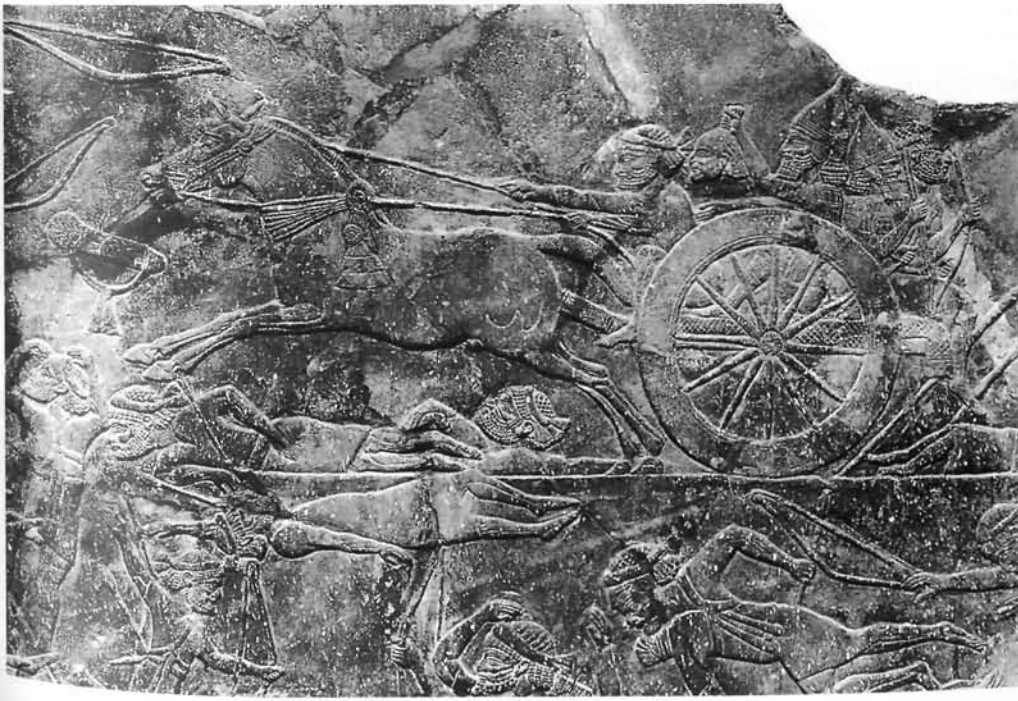
Ruptura de relaciones y nuevo comienzo

El libro del Génesis pinta un cuadro idílico de la vida en este mundo, con la naturaleza, los hombres y Dios actuando juntos en perfecta armonía y en mutuo entendimiento y apoyo. Pero la vida, obviamente, no es así. Aunque la mayoría de las personas han vislumbrado alguna vez las posibilidades idealistas que hay en la vida presente, la experiencia humana suele verse dañada por la explotación, el conflicto y la desconfianza. El mundo real es un mundo de relaciones rotas.

La raíz del problema

¿Qué es lo que falló? Dos relatos dan respuesta a la pregunta: el relato de la caída (Génesis 3, 1-24), y el de la torre de Babel (Génesis 11, 1-9). Ambos vienen a decir que la miseria humana se debe a que el delicado equilibrio entre el hombre, la naturaleza y Dios quedó perturbado. En lugar de aceptar la voluntad de Dios, el hombre intentó controlar su propio destino. Rechazó la guía amorosa de un poder superior. Y centró todo su interés en «hacerse un nombre» (Génesis 11, 4) o, como dice el relato de la caída, «ser como Dios» (Génesis 3, 5). Un relato lo expresa como búsqueda del fruto «del árbol de la ciencia del bien y del mal» (Génesis 2, 17; 3, 5). Algunos ven en la prohibición para la pareja humana de probar este fruto una mala fe original de Dios. Después de todo, ¿por qué habían de permanecer los hombres en esa ignorancia? Pero un comentario de este tipo malinterpreta la cuestión. En otros pasajes del Antiguo Testamento, el término «ignorancia» tiene una connotación distinta. Ignorar la diferencia entre el bien y el mal indica que una persona es aún un niño y necesita ser guiado y dirigido por sus padres (Deuteronomio 1, 39; Isaías 7, 14-15). En el caso del niño, obviamente, es importante que crezca y se vaya independizando de sus padres, pero en las relaciones personales con Dios nunca puede ocurrir esto. Para mantener unas relaciones adecuadas, el hombre debe estar dispuesto a reconocer la grandeza y el amor de Dios y tratar con él como un niño con su padre bondadoso. Las personas

El relato de la caída de la humanidad en pecado habla de una ruptura de relaciones a todos los niveles. Esta ruptura se pone de manifiesto a lo largo de la historia, especialmente en la crueldad y los estragos de las guerras.



que no tienen una confianza filial en Dios se rebelan contra su creador. Dios puso unos límites dentro de los cuales ha de desenvolverse la vida. Cuando la ambición humana intenta traspasar estos límites, pronto llega el fracaso. Uno de los aspectos más impresionantes de estos relatos es el contraste entre el mundo en el plan de Dios y el mundo real, donde las relaciones entre el hombre y Dios están rotas. La idea bíblica de la naturaleza del pecado es muy diferente, desde luego, de la idea que tienen hoy muchas personas. Es frecuente suponer que la historia del género humano es un proceso de perfeccionamiento continuo, ya que el hombre ha evolucionado desde los inicios rudimentarios y salvajes a la avanzada civilización actual. Los hechos históricos, sin embargo, cuestionan este optimismo, y desde luego ofrecen datos que pueden incluso hacernos pensar lo contrario, esto es, que la humanidad va degenerando en lugar de ir mejorando. El Génesis lo explica diciendo que la vida humana pasó de un estado de amistad con Dios a un estado de rebelión. Y lo atribuye todo a la desobediencia de los primeros seres humanos a Dios en el jardín de Edén. Los resultados de esa desobediencia y egoísmo son claros:

FALTA DE ARMONÍA CON LA NATURALEZA
El servicio mutuo y la interdependencia entre el hombre y el mundo natural quedaron sustituidos por la hostilidad y la desconfianza mutuas (Génesis 3, 14-21).

ALEJAMIENTO DE DIOS
En lugar del encuentro con Dios en una relación estrictamente personal, el hombre y la mujer huyen de Dios y al final son expulsados del paraíso (Génesis 3, 8-10. 22-24).

SOCIEDAD ESCINDIDA
Una vez rotas las relaciones entre los hombres, el mundo y Dios, hasta los hermanos pueden enemistarse... y así Caín mató a su hermano Abel (Génesis 4, 1-16).

En busca de la solución

El pueblo de Israel conoce bastante bien lo que significa todo esto en los detalles de la vida diaria. En la época en que se escribieron estos relatos, el pueblo conocía una larga historia marcada por la tragedia de la desobediencia humana, pero sabía también que, en medio del castigo, Dios no podía abandonar a su pueblo en la desgracia de su propio pecado. Estos primeros relatos trazan un cuadro impresionante de ese estado de ruptura de relaciones, pero no dejan de señalar la posibilidad, siempre presente, de un nuevo comienzo. El pecado y la desobediencia son una tragedia; el castigo es inevitable... y bien merecido; pero el amor y la preocupación de Dios por el mundo y sus moradores nunca faltan. Incluso los primeros relatos

dan a entender que Dios no puede abandonar a los hombres. Cuando Adán y Eva sienten la necesidad de vestir su desnudez, Dios los saca del apuro proporcionándoles vestimenta (Génesis 3, 21). Cuando Caín mata a su hermano Abel, Dios le castiga... pero luego lo protege y toma medidas para librarlo de la venganza de otros (Génesis 4, 15). Este tema alcanza su expresión plena en el relato del diluvio. Una vez que los hombres habían determinado seguir su propio camino, perturbando el delicado equilibrio de las relaciones entre Dios y el mundo, el castigo era la única respuesta posible (Génesis 6, 5-8). Pero incluso entonces, el propósito de Dios no fue en

Apuntando al más allá

El Antiguo Testamento afirma categóricamente que la existencia humana sólo encuentra su verdadera realización en unas relaciones estrictamente personales con Dios. Pero, ¿dónde están las fronteras de estas relaciones? ¿Acaban, con la muerte... o se extienden más allá, a una vida futura? Es una pregunta lógica para el hombre moderno. Por un lado, tendemos a concebir al ser humano como individuo antes que como parte de un grupo mucho más amplio, y por eso el destino de cada persona resulta de considerable importancia para nosotros. Por otro lado, hemos sido formados en un ambiente cultural donde las ideas convencionales sobre la muerte suelen estar enmarcadas en la antigua concepción griega según la cual una persona se compone de dos partes: el cuerpo, que es mortal y un día desaparece, y el alma (o espíritu), que es inmortal y perdura independientemente del cuerpo. La última expresión moderna de estos postulados se ha dado en la espiritualidad de la llamada Nueva Era, que aboga por la supervivencia ultraterrena de la esencia de la personalidad humana en alguna dimensión transformada o en otro plano de la existencia.

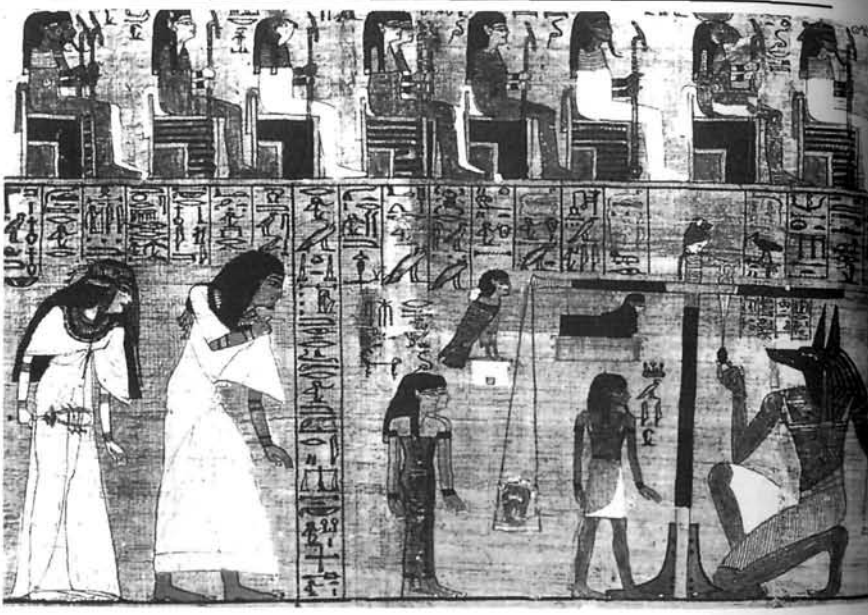
Ninguno de estos postulados tendría mucho sentido en el contexto del Antiguo Testamento. Aunque no debemos exagerar los aspectos colectivos del pensamiento veterotestamentario, es indudable que la mentalidad del antiguo Israel era menos individualista que la nuestra. Y, al mismo tiempo, el Antiguo Testamento no da ningún margen a la concepción dicotómica de la naturaleza humana para concluir que los hombres son almas encerradas en un cuerpo. Para los escritores veterotestamentarios, todos los aspectos de la existencia humana son facetas diferentes de una misma realidad. Aunque los textos puedan hablar del «núcleo» de una persona e incluso del «espíritu», tales términos no se refieren a entidades independientes, sino que constituyen un modo gráfico de describir las emociones y la motivación general de una persona. La existencia corporal de una persona no puede distinguirse en modo alguno de los otros aspectos de la experiencia humana. En esa perspectiva, la muerte se asume obviamente como un ingrediente dentro de la dimensión integral de la existencia humana. Puede ser un hecho lamentable, pero es perfectamente natural (2 Samuel 14, 14) y nada se puede decir o hacer contra ella (Job 7, 9; Salmo 89, 48). Dos de los grandes héroes de la historia veterotestamentaria —Josué y David— expresan el sentir general en sus palabras finales: «Yo sigo ya el camino de todos» (Josué 23, 14; 1 Reyes 2, 3). El autor del Salmo 90 cifra la duración de la vida humana en «setenta... u ochenta años si somos fuertes» (Salmo 90, 10). Con su característica frialdad, el autor del Eclesiastés declara que «en este mundo hay un tiempo para cada cosa: un tiempo para nacer y un tiempo para morir...» (3, 1-2). Y cuando llega ese tiempo, «nadie puede escapar de la muerte ni de su momento, ni librarse de la

El pueblo de los tiempos del Antiguo Testamento aceptaba la muerte como una parte natural de la vida. Con todo, ¿se puede hablar de indicios de una creencia en la vida ultraterrenal? El sarcófago filisteo tiene una máscara funeraria de tipo micénico.

definitiva totalmente destructivo, y Noé se salvó, preservado por el amor, la gracia y la providencia de Dios, ...que constituyen el núcleo de la promesa hecha libremente por Dios a la humanidad. El arco iris es un signo de este amor que permanece en medio de los peores excesos de desobediencia humana (Génesis 9, 8-17).

No es extraño, pues, que sean estos relatos los que abran las primeras páginas del Antiguo Testamento. En ellos encontramos un profundo e interesante sumario de todos los rasgos esenciales de la fe veterotestamentaria. Aquí encontramos un Dios sustancialmente distinto del hombre, pero profundamente implicado en la vida

Apuntando al más allá *(continuación)*



Los egipcios creyeron en la supervivencia después de la muerte. Este papiro muestra el corazón de un hombre en un platillo de la balanza y una pluma de ave en la otra, mientras él se prepara para el viaje final.

agonía» (8,8). Por mucho que nos empeñemos, «nadie puede contarnos lo que sucede después de la muerte» (10, 14; 3, 22). Es obvio que el Eclesiastés expresa su propio punto de vista de matiz cínico, y debemos tenerlo en cuenta al leer estas páginas, pero si consideramos el resto del Antiguo Testamento, los comentarios de este tipo no resultan tan improcedentes. Porque, si bien muchos pasajes veterotestamentarios parecen aludir a la supervivencia continuada después de la muerte, no afirman nada en concreto. Podemos distinguir diferentes escorzos en este sentido:

- A un nivel popular, parece probable que muchas personas compartieran buena parte de las supersticiones del antiguo Oriente Medio. Los egipcios y los babilonios, al igual que el pueblo de Ugarit en Canaán, creían en la existencia de otra vida después de la muerte. Los egipcios ofrecían manjares cuidadosamente preparados a los difuntos para que se sintieran bien en su nuevo entorno, y ésta era una obligación para asegurar a los muertos una vida confortable. Las tumbas descubiertas en Ugarit estaban provistas de conductos a través de los cuales los vivos podían ofrecer comida y bebida a sus antepasados. Tales ofrendas eran motivadas muchas veces por la idea de que el difunto podía influir en los vivos, y si aquél estaba bien nutrido, la influencia sería más bien beneficiosa. El Antiguo Testamento contiene pasajes que denotan la existencia de

humana. Tenemos la visión de un mundo donde el hombre y la naturaleza pueden mantener una relación adecuada, por estar ambos referidos a Dios. Y vemos los trágicos resultados que se producen al romperse esas relaciones. Todos conocemos de cerca la tragedia. Pero el Antiguo Testamento hace su propio diagnóstico del problema. El mundo está desquiciado porque los hombres se rebelan contra su creador. El pecado humano afecta tanto a la vida de los hombres como a la vida de la naturaleza. La desobediencia es una tragedia y el desvío de la voluntad de Dios lleva al castigo. El curso de la historia humana ha demostrado todo esto en múltiples ocasiones.

actitudes similares en Israel. El ejemplo más notable es el temor de Saúl a que el difunto Samuel pueda influir de algún modo en el curso de su vida (1 Samuel 28, 3-19). Saúl fue amonestado severamente por esto, y otros pasajes del Antiguo Testamento condenan tales prácticas con los difuntos como algo ajeno a la verdadera fe veterotestamentaria (Deuteronomio 26, 14; Ezequiel 43, 7-9; Isaías 8, 19-20; 65, 1-51).

● Otra concepción más ortodoxa suponía que una persona podía sobrevivir de algún modo a través de sus descendientes. Esta hipótesis parece subyacer en el libro de Rut, y aparece insinuada en muchos pasajes que dan a entender que una persona fallecida sin dejar descendencia para perpetuarse quedaba en una posición especialmente desfavorable.

● La descripción más común presenta a los difuntos como seres que llevan una existencia vaga e indefinida en un lugar llamado Seol. No debe confundirse el Seol con las ideas cristianas posteriores del cielo y el infierno. Es un término moralmente neutral, y los textos nunca se expresan nada claro sobre él. A veces hablan de la existencia en el Seol como de una prisión cuyos moradores están alejados de Dios y viven completamente inconscientes de todo (Salmo 30, 9; 88, 10-12; 115, 17; Job 14, 20-22; Eclesiastés 9, 5-6). Otras veces se dice que el poder de Dios se extiende al Seol (Amós 9, 2; Salmo 139, 8), pero estas frases son esencialmente poéticas y retóricas. Intentan alentar a los vivos más que pronunciarse sobre el estado de los muertos.

● Sin embargo, otros pasajes del Antiguo Testamento se refieren, al parecer, a la idea de la resurrección de los muertos. Sólo hay una afirmación clara de la creencia en la resurrección: Daniel 12, 2. Por eso se supone a menudo que la idea de la resurrección fue un elemento relativamente tardío en la fe veterotestamentaria, asumido en una época en que la muerte de personas honestas resultaba especialmente difícil de aceptar. Pero esto es apenas sostenible, y es más probable que la idea de la resurrección surgiera de modo natural en un período muy anterior. Algunos de los poemas más antiguos del Antiguo Testamento parecen aludir a la resurrección (Deuteronomio 32, 39; 1 Samuel 2, 6), y los relatos deuteronomistas contienen tres episodios sobre la resurrección de personas difuntas (1

Pero el Antiguo Testamento no se detiene ahí, porque Dios desea poner orden en este caos. Intenta sustituir la alienación por la salvación, ofreciendo su providencia y perdón a quienes, como niños, reconocen su dependencia del creador.

Apuntando al más allá *(continuación)*

Reyes 17, 8-24; 2 Reyes 4, 8-37; 13, 20-21). Aunque estos relatos plantean otras cuestiones, su estilo narrativo indica que los lectores estaban familiarizados con la posibilidad de la resurrección de los muertos. Algo similar cabe decir sobre otros pasajes, por ejemplo: Oseas 6, 1-3; Ezequiel 37,1-14; Isaías 53, 8-12 y Job 19, 25-27. Algunos investigadores han sostenido también que las referencias al Seol podían implicar la resurrección. La vida en el Seol aparece descrita como una inmersión en el silencio y en la oscuridad, y Daniel hace referencia a la resurrección como un despertar del sueño de la muerte.

Parece probable que esta aparición tardía de la creencia en la resurrección derivase de la fe primitiva de Israel antes que de cualquier otra fuente, como se suponía en el pasado. Sabemos que este tema fue debatido durante un largo período de tiempo. Los libros apócrifos o deuterocanónicos proporcionan la mejor evidencia del creciente interés a lo largo de los siglos que precedieron a la era cristiana por el tema de la vida tras la muerte, a pesar de que, ya en la época del Nuevo Testamento, sabemos que todavía los saduceos eran reacios a aceptar que la resurrección de los muertos fuese un elemento auténtico de la fe veterotestamentaria. Sin embargo, los fariseos, y probablemente la mayoría de los judíos, pensaban lo contrario. Es claro, pues, que durante el período de la última recopilación y edición del Antiguo Testamento se dio un incremento del debate sobre este tema, particularmente ligado al de la recompensa y el castigo que surgió tras el exterminio por parte de Antíoco IV de muchos piadosos que sufrieron horrendas torturas sin que pudieran ser vindicados en vida. Si no pudieron recibir recompensa alguna en vida, lo lógico es pensar que tiene que existir otro lugar en el que esto sea posible. Desde este contexto nace la idea de la resurrección como un poder de inversión de la muerte física, que culmina en la restauración de la vida física. El relato de la muerte de Razías a manos de los soldados de Epifanés IV, narrado en 2 Macabeos, lo ilustra muy bien: Razías «ya completamente exangüe, se arrancó las entrañas y tomándolas con ambas manos, las arrojó contra las tropas. Y después de invocar al Dueño de la vida y del espíritu que otra vez se dignara devolvérselas, llegó de este modo al tránsito» (14, 46). Pero conviene hacer notar que la idea de que la vida resucitada sea de naturaleza peculiar y diferente es ajena al Antiguo Testamento. En efecto, la idea de una resurrección a una vida de cualidades y características distintas, que además significaba la victoria final sobre la muerte, nace tan sólo con la creencia de la primitiva comunidad cristiana en la resurrección de Jesús.

11 Vivir como pueblo de Dios

La cosmovisión recogida en las páginas del Antiguo Testamento fue el fruto de la historia colectiva del pueblo de Israel, lo cual hace que su fe y moralidad fueran planteadas de manera muy distintas a una espiritualidad fundada sobre un sistema especulativo. Aunque los teólogos de Israel fueron cuestionando y depurando constantemente la idea de Dios y de sus acciones, su fe no fue nunca un proceso meramente intelectual. El núcleo de la fe veterotestamentaria hay que buscarlo en un fuerte sentimiento de relación entre Dios y su pueblo. La fe podía y debía ser constrastada con los acontecimientos de la vida diaria, donde halla su sentido pleno. ¿Cuál fue, pues, a nivel práctico, la relación mutua que mantuvieron Dios y su pueblo?

Fe y conducta

Parece casi sustancial a la naturaleza humana que los hombres expresen sus más profundas convicciones en esas formas especiales de conducta que se pueden llamar «religión organizada». Israel no fue en esto una excepción y las Escrituras hebreas proporcionan multitud de datos respecto a la existencia de un culto organizado que se realizaba fundamentalmente en los santuarios locales y nacionales según una reglamentación precisa de las formas y circunstancias de celebración, y que incluía actos como la oración, la alabanza, el sacrificio, etc. Cuando los israelitas se reunían para celebrar el culto, expresaban su reconocimiento por todo lo que Dios había hecho por ellos, ya sea individual o colectivamente. Abundaremos más sobre ello en el capítulo siguiente. De momento, intentaremos entender mejor el lugar del ritual en la espiritualidad del Antiguo Testamento abordando el estudio del cuadro en una amplitud mayor, como la presentada por los dirigentes religiosos de Israel y Judá que reiteradamente recalcaron la necesidad de no disociar lo que ocurría en los santuarios con lo que ocurría en la plaza, el campo o la casa. El profeta Miqueas condenó abiertamente el ritualismo, y declaró que el verdadero culto a Dios era muy distinto y mucho más exigente: «El Señor nos ha enseñado lo que es bueno. Lo que él pide de nosotros es esto: hacer lo que es justo, mostrar un amor constante y vivir en humilde amistad con nuestro Dios» (Miqueas 6, 8). La mayoría de los

profetas hicieron afirmaciones similares. Otro tanto declararon los narradores, los poetas y los sabios (1 Samuel 15, 22: Salmo. 51, 16-17; Proverbios 21, 3). Dios mostró con sus acciones en la historia que su amor y su providencia se extendían a todos los ámbitos de la vida humana. Por eso cada aspecto de la experiencia de Israel debía estar marcado por su entrega a él. Las relaciones entre Dios y su pueblo debían tener una base moral y no sólo cultual. La respuesta de la nación a Dios había de manifestarse en su comportamiento y no sólo en sus creencias.

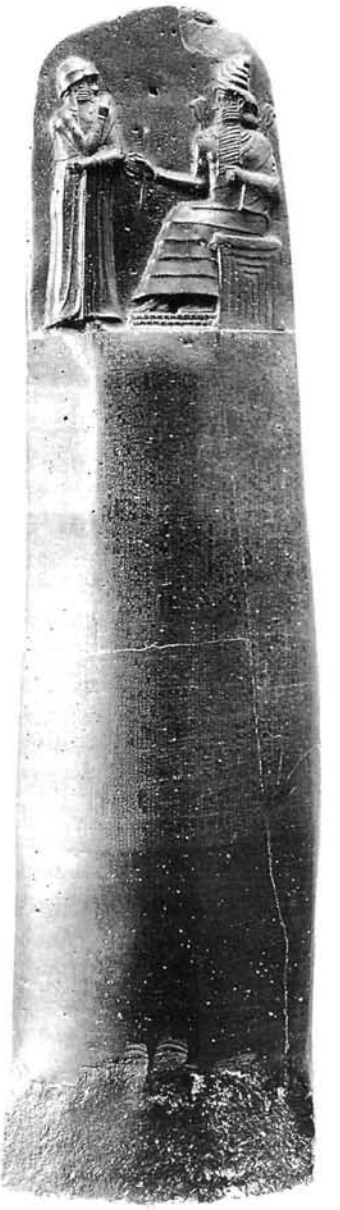
Esta convicción está profundamente arraigada en el Antiguo Testamento. Incluso los libros que hacen referencia a las formalidades del culto se basan en los valores morales y espirituales. El centro nuclear del Deuteronomio es el precepto «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu mente y con todas tus fuerzas» (Deuteronomio 6, 5). El amor al prójimo se encarece en otra sección de la ley veterotestamentaria (Levítico 19, 18), y es significativo que los diez mandamientos recapitulen las obligaciones de Israel con Dios prevalentemente en términos de moral social y personal (Éxodo 20, 1-17; Deuteronomio. 5, 6-22). Los investigadores estimaron en el pasado que esta insistencia en la conducta moral era una faceta tardía dentro de la fe veterotestamentaria. Muchos pensadores del siglo XIX creyeron que el tipo de evolución biológica divulgado por Charles Darwin encontraba un paralelismo en la evolución moral y espiritual, una vez que las actitudes humanas habían alcanzado su desarrollo y madurez. Teorías como ésta indujeron a muchos a suponer que la experiencia religiosa de Israel comenzó como un simple culto de la naturaleza que evolucionó hacia ideales morales bajo la influencia de los grandes pensadores, como los profetas del Antiguo Testamento, que intentaron persuadir al pueblo para que abandonara la superstición y buscara una idea más elevada de Dios y de su comportamiento. Esta concepción de la fe veterotestamentaria tuvo muchos defensores; pero es simplista y superficial:

- La filosofía evolucionista en general ha sido hoy día abandonada. La idea de que la humanidad atravesó una etapa primitiva de vida salvaje y fue progresando con el tiempo no se compagina con los hechos. La violencia y brutalidad de nuestra propia generación ponen de manifiesto que los hombres no son hoy mejores que en el pasado. La locura de la carrera armamentista nuclear de las penúltimas décadas del siglo XX, la feroz limpieza étnica de finales de ese mismo siglo, o los mortíferos atentados terroristas de principios del siglo XXI indican que la humanidad podría estar incluso degradándose.
- A lo largo del siglo XX, nuestro conocimiento del mundo antiguo en general y de los pueblos vecinos de Israel en particular se modificó considerablemente. Los investigadores anteriores no poseían estos conocimientos y por eso les resultó difícil entender el Antiguo Testamento en su verdadero contexto vital. Hoy sabemos que algunos aspectos de la moralidad veterotestamentaria eran familiares a las

gentes de todo el Oriente Medio. Muchas leyes civiles de Israel, en particular, presentan una gran similitud con ciertas nociones de justicia que se remontan por lo menos al código de Hammurabi, rey de Babilonia (alrededor del 1700 a. C.).

■ El análisis literario de los relatos veterotestamentarios ha mostrado que muchas de las tradiciones más antiguas denotan una preocupación central por la conducta moral. El relato de la destrucción de Sodoma y Gomorra es sin duda muy anterior a la época de los profetas, y sin embargo condena la inmoralidad de modo inequívoco (Génesis 18, 16-33). Los relatos sobre Moisés se inspiran también en fuentes muy antiguas y muestran la angustia por las injusticias morales de que fueron víctimas el propio Moisés y su pueblo (Exodo 2, 11-13)

■ Los mismos códigos legales veterotestamentarios contienen instrucciones sobre el ejercicio del culto y unas normas claras sobre el mantenimiento de una sociedad justa. Tales referencias se consideraban en el pasado adiciones tardías para armonizar las leyes con el mensaje de los profetas; pero estudios posteriores han mostrado que incluso los textos más primitivos del material legal veterotestamentario subrayan la importancia de la conducta cotidiana como modo de servir a Dios (Éxodo 23, 1-9; Levítico 19, 15-18; Deuteronomio 16, 18-20).



El código del rey Hammurabi de Babilonia está escrito sobre una estela o columna. Este código antiquísimo presenta notables similitudes con algunas leyes del Antiguo Testamento.

La persona religiosa está siempre tentada a reducir la fe al ritualismo, esto es, al cumplimiento mecánico de los ritos. Israel no fue una excepción. Cuando los grandes profetas le recordaron que la fe en Dios debía afectar a la vida en su totalidad, no revelaron nada nuevo: remitían a los ideales de su antigua fe aliancista. Hay dos secciones principales del Antiguo Testamento donde podemos encontrar una exposición plena de estos ideales: los libros sapienciales y los libros de la ley (del Génesis al Deuteronomio), complementados con los mensajes de los profetas. En capítulos anteriores hemos estudiado los aspectos literarios e históricos de estos libros, por lo que ahora nos centraremos más en su mensaje referido a la voluntad de Dios y su realización humana.

Descubrir la voluntad de Dios por la sabiduría

Cuando el historiador judío Josefo (siglo I a. C.) definió los libros sapienciales como «preceptos para la dirección de la conducta humana» (*Contra Apión*, 1.8), seguramente estaba pensando en el libro de Proverbios que está repleto

El historiador judío Josefo describió los libros sapienciales como «preceptos para la dirección de la conducta humana».

de aforismos sobre cómo comportarse para gozar de una vida plena. Encontramos en él consejos similares a los que los padres dan a sus hijos en todo el mundo. Muchas de las instrucciones del libro de los Proverbios podrían figurar perfectamente en contextos culturales muy diversos. En realidad, toda una sección de los Proverbios (22, 17-23, 11) coincide en muchos puntos con un documento egipcio del siglo XII a. C. llamado *La enseñanza de Amenemope.*

Sentido de la «sabiduría»

En el mundo antiguo, la búsqueda de la sabiduría parece implicar muchos saberes heterogéneos. A veces, una persona «sabia» era un buen diplomático; otras veces, un individuo con conocimientos específicos sobre el mundo y sus realidades: quizás un botánico o un zoólogo (1 Reyes 4, 33). Cuando Salomón pidió a Dios la «sabiduría», se refería concretamente a la capacidad «para gobernar... con justicia y conocer la diferencia entre el bien y el mal» (1 Reyes 3, 9). Pero se le pudo haber calificado también de «hombre sabio» por sus preocupaciones literarias y artísticas (1 Reyes 4, 32). La «sabiduría» era toda una serie de saberes prácticos. Quizá fuese un término utilizado simplemente para denotar la posesión de cualquier habilidad necesaria para que un individuo concreto tuviera éxito en su propia esfera de vida. Para algunos, la sabiduría significa una preparación técnica en el arte de las relaciones internacionales. Israel contó sin duda con escuelas anexas a la corte real donde se daba este tipo de educación formal. Según otros, la sabiduría requiere el estudio de la ciencia y de la filosofía: una especie de educación universitaria antigua. Pero, según la mayoría de los investigadores, la sabiduría implica el cultivo de aquellas cualidades personales que facilitan unas relaciones adecuadas en la vida privada y pública.

En nuestros días, muchas personas aprenden el arte de las relaciones sociales en la escuela. Hay pruebas de que las ciudades-estado cananeas contaron con un sistema educativo formal. Pero en Israel la influencia principal en la vida del adolescente procedía de la familia. Los jóvenes aprendían la mayor parte de las cosas que necesitaban saber de labios de sus padres, abuelos y ancianos de la población. La práctica recomendada en el libro del Deuteronomio continuó sin duda durante la mayor parte de la época veterotestamentaria: «Nunca olvides los preceptos que te estoy dando hoy. Enséñalos a tus hijos. Repítelos en casa y fuera de ella, cuando descanses y cuando trabajes...» (Deuteronomio 6, 6-7).

La sabiduría llevada a la práctica

Los libros sapienciales del Antiguo Testamento contienen ejemplos de todos estos tipos diferentes de «sabiduría». Job y el Eclesiastés son el producto de una aproximación

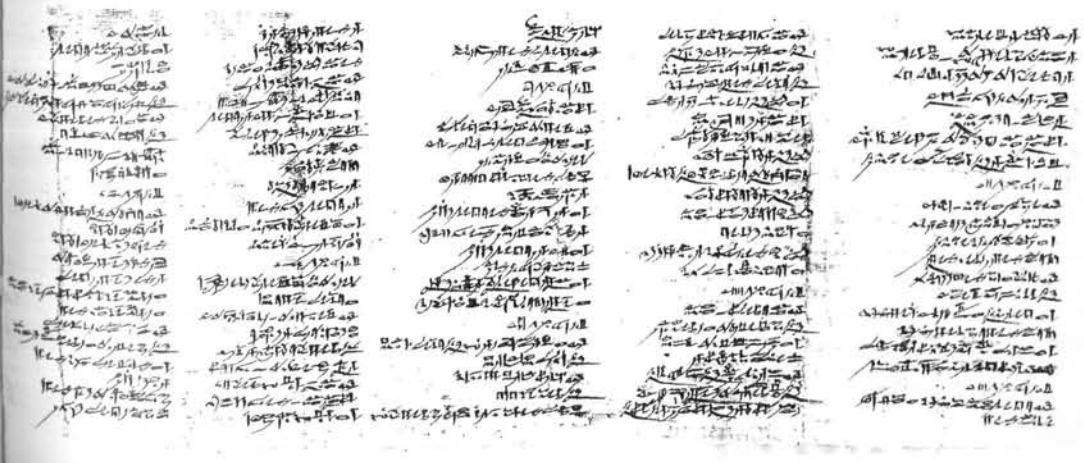
intelectual bien elaborada a las grandes cuestiones de la existencia humana: el problema del mal y el aparente absurdo de muchas cosas de la vida. Por eso no nos dicen mucho en forma directa sobre el comportamiento cotidiano en el antiguo Israel, aunque asumen, obviamente, ciertas normas morales. En el libro de los Proverbios encontramos un mayor enfoque sobre la «sabiduría práctica». Pero incluso este escrito parece delatar una notable preocupación por el estudio científico, ya que suele reforzar e ilustrar las lecciones morales con referencias a la vida de los animales y a fenómenos del mundo natural.

El libro de los Proverbios es en realidad una antología de materiales que proceden de varios maestros de sabiduría, pero su contenido es notablemente coherente y aborda las relaciones personales en sus diversos aspectos.

LA FAMILIA

Nada tiene de extraño que la familia sea un tema básico en los Proverbios, ya que muchos de sus preceptos tuvieron su origen indudablemente en el contexto de los avisos y consejos transmitidos de una generación a otra. Al igual que otros lugares del Antiguo Testamento, los Proverbios consideran las relaciones sexuales estables entre marido y mujer como la clave para la consistencia de la familia. El libro denuncia el adulterio como un mal particularmente destructivo, cuyas repercusiones no afectan sólo a los individuos directamente implicados: «Un hombre puede pagar a una prostituta por el precio de un pedazo de pan, pero el adulterio le costará todo lo que tiene» (Proverbios 6, 26.). Como cabe esperar a la luz de los relatos veterotestamentarios de la creación, los sabios de Israel hablaron con franqueza y libertad sobre la atracción y los peligros de la infidelidad sexual: «Los labios de la mujer de otro hombre pueden ser como panal de miel y sus besos tan suaves como aceite, pero, una vez que pasa todo, no te dejan más que amargura y sufrimiento»

Algunas culturas próximas a Israel poseían tradiciones «sapienciales». La Enseñanza de Amenemope, un documento egipcio, aparece reproducida casi literalmente en una sección de los Proverbios.



(Proverbios 5, 3-4). Pero su talante no es nunca apocado o pudibundo. Los poemas amorosos del Cantar de los cantares tienen ciertas conexiones con los libros sapienciales, y su modo de describir las relaciones sexuales ha escandalizado a muchos cristianos modernos por su desenvoltura. Pero la misma aceptación abierta y jovial de la sexualidad humana como parte de la creación de Dios se encuentra también en los consejos sobre la vida cotidiana del libro de los Proverbios. Porque al mismo tiempo que pone en guardia a los lectores contra los peligros del adulterio, el libro anima a desarrollar y renovar las relaciones dentro del contexto conyugal: «...Sé feliz con tu mujer y goza con la niña que elegiste por esposa... que te embriaguen sus encantos y su amor te apasione...» (Proverbios 5, 18-19).

De un hogar feliz nacerán hijos felices... y la responsabilidad por traerlos al mundo es compartida por el esposo y la esposa (Proverbios 1, 8-9; 6, 20-23). La educación de los hijos es sin duda uno de los temas principales de los Proverbios. La educación debe ser positiva, con el ejemplo y con el precepto, según la sentencia: «Enseña a un niño cómo debe vivir y lo recordará toda la vida» (Proverbios 22, 6). Incluso cuando los padres tienen que corregir a sus hijos, deben hacerlo con la preocupación de promover la madurez moral en la familia: «Si no castigas a tu hijo, no le amas. Si le amas, le corregirás» (Proverbios 13, 24). Si se observa el recto orden en todas las materias, la familia será capaz de compartir la alegría mutua de unas relaciones adecuadas en las que «los abuelos están orgullosos de sus nietos como los hijos están orgullosos de sus padres» (Proverbios 17, 6).

LOS AMIGOS

Además de una buena familia, una persona necesita tener buenos amigos y vecinos. De hecho, un amigo puede a veces ser más valioso que los miembros de la familia: «No olvides a tus amigos y a los amigos de tu padre. Si estás en apuros, no pidas ayuda a tu hermano; más vale un amigo cerca que un hermano lejos» (Proverbios 27, 10). Para conquistar amigos, debemos obviamente mostrarnos serviciales con los demás: «Nunca digas a tu prójimo que aguarde hasta mañana si puedes ayudarle hoy» (3, 28) Debemos tener también tacto: «No visites a tu vecino con demasiada frecuencia, no sea que le resultes pesado y te aborrezca» (25, 17). Sobre todo, las relaciones entre amigos deben basarse en la sinceridad: «Como un loco que arroja saetas escondidas, flechas y muerte, tal es el hombre que engaña a su prójimo, y dice: '¿No ves que estaba bromeando?' ...El hipócrita oculta su odio detrás de palabras melosas...» (26, 18-19.24). Los chismes, entonces como ahora, eran uno de los mayores enemigos de la plena amistad. En realidad, el modo de hablar una persona a otra es uno de los temas capitales de la literatura sapiencial. Una sentencia que aparece en uno de los primeros capítulos de los Proverbios recoge «siete cosas que aborrece el Señor», y la mayor parte de ellas se refiere al modo de hablar de las personas: «Ojos altaneros, lengua mentirosa,

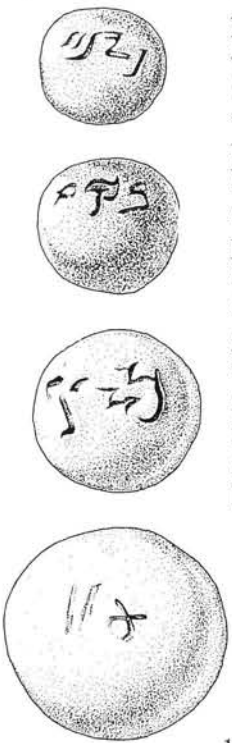
manos manchadas de sangre inocente, corazón perverso, pies ligeros para el mal, testigo falso que dice calumnias y el que siembra discordias entre los amigos» (Proverbios 6, 16-19).

Los que se comportan de este modo son lo contrario del «sabio»: son necios. Y sólo hay un modo de tratar con ellos: «Contesta al necio según su necedad, para que no se crea inteligente» (26, 5). La persona sabia se caracteriza por el pensamiento y la palabra prudente: «Sé cuidadoso en tu modo de pensar; tu vida está formada por tus pensamientos. Nunca digas nada que no sea verdad» (4, 23-24).

LA SOCIEDAD

Los maestros de sabiduría no se interesan únicamente por la conducta de las personas en pequeños grupos, sino que aleccionan también sobre la sociedad en su conjunto. En el inicio mismo del libro de los Proverbios se nos dice que sus sentencias «pueden enseñar a vivir de modo inteligente y a ser honesto, justo y recto» (Proverbios 1, 3). La honestidad, la justicia y la rectitud en la sociedad son temas capitales en la predicación de los profetas, y además son igualmente importantes en el libro. Esto puede resultarnos algo chocante, ya que la mayoría de los investigadores creen que los libros sapienciales tuvieron su origen en círculos acomodados. El hecho de que los maestros de sabiduría de Israel tuvieran conexiones internacionales apoya esa hipótesis, pues sólo las personas acomodadas pueden procurar y mantener contactos amplios de este tipo. Sabemos que los maestros posteriores de la sabiduría judía fueron muy ricos. El sabio Ben Sirá, que escribió alrededor del 180 a. C., habla de sus largos viajes (Eclesiástico o Ben Sira 34, 9-12) y aconseja sobre temas como la conducta en los banquetes (31, 12-32, 13) y el modo de tratar a los esclavos (33, 24-31). Menciona también su escuela de Jerusalén, posiblemente subvencionada por su propio bolsillo, pues invita a otros a unirse a él de esta guisa: «instalaos en la casa de instrucción... adquiridla sin dinero...» (51, 23-28). En la propia Biblia Hebrea, la descripción de Job indica sin lugar a dudas que los autores de este libro pertenecían a la clase acomodada (Job 1, 1-3). Incluso en los Proverbios, algunos fragmentos de los consejos sugieren un contexto de relativa opulencia (Proverbios 21, 14). De ahí que lo más sorprendente sea encontrar aquí una moral que reconoce las limitaciones de los bienes materiales. La «sabiduría» es más importante que las riquezas (Proverbios 3, 13-15); son más importantes, por ejemplo, la «paz interior» (17, 1) y la «buena reputación» (22, 1); y «es mejor ser pobre y temer al Señor que ser rico y vivir inquieto. Mejor comer legumbres con gente que quieres, que probar los más exquisitos manjares donde hay odio» (Proverbios 15, 16-17). Los otros libros sapienciales del Antiguo Testamento dicen exactamente lo mismo. Hasta el autor pesimista del Eclesiastés declara que amasar fortuna es necio: «Es como atrapar el viento... no sirve de nada» (Eclesiastés 2, 11). Y el libro de Job afirma abiertamente que la

Las prácticas comerciales deshonestas fueron severamente condenadas por los escritores sapienciales y los profetas. Pesos y medidas tenían que ser exactos.



confianza en las riquezas es incompatible con una vida de amistad con Dios: «Nunca puse mi confianza en los ricos ni presumí de mi riqueza.... Ese pecado debería ser castigado con la muerte, porque niega al Dios todopoderoso» (Job 31, 24-28).

Las imágenes de los libros sapienciales son quizá menos expresivas y dramáticas que las palabras de los profetas, pero su perspectiva social es muy similar. Muchos de los abusos condenados por los maestros de sabiduría son los mismos que tanto preocuparon a los profetas: prácticas comerciales abusivas (Proverbios 11, 1), el soborno (15, 27), aprovecharse de las personas cargando los préstamos con intereses (28, 8), y demás abusos que se resumen en la siguiente sentencia: «Mejor ser pobre y honrado que rico e injusto» (Proverbios 28, 6). En un plano positivo, la literatura sapiencial rebosa de consejos para que los ricos compartan lo que tienen con los pobres, por ejemplo dándoles acceso a sus tierras y sus cosechas (Proverbios 13, 23), o proporcionándoles vestido (Job 31, 19-20); también contiene exhortaciones generales a ser generosos con los demás (Proverbios 14, 21.31). Como en otros lugares del Antiguo Testamento, esta generosidad debe practicarse especialmente con los que no tienen medios de subsistencia, expresión que en el antiguo Israel hacía referencia sobre todo a las viudas y los huérfanos (Job 31, 16-18; Proverbios 23, 10-11). Incluso a los animales hay que tratarlos mirando por su bienestar (Proverbios 14, 4). Junto a la beneficencia, los libros sapienciales reclaman la justicia. Es bueno dar generosamente a los pobres, pero la justicia social es más importante. Los libros sapienciales dan a entender con claridad que hay personas (generalmente personas ricas) que crean divisiones dentro de la sociedad (Proverbios 30, 13-14). Por eso exigen un esfuerzo positivo para corregir las injusticias sociales: «Habla en nombre de aquellos que no pueden hablar por sí mismos. Protege los derechos de todos los desasistidos. Aboga por ellos y sé un juez justo. Protege los derechos de los pobres y necesitados» (Proverbios 31, 8-9).

Los libros sapienciales orientan claramente sobre el comportamiento del pueblo de Dios. La moralidad, igual que la beneficencia, debe empezar en la propia casa. Pero sus efectos trascenderán más allá de la persona individual: son tan amplios como la sociedad misma.

Descubrir la voluntad de Dios en la ley

Los libros sapienciales reflejan las normas de comportamiento honesto que la gente ordinaria había asumido. Pero en cualquier sociedad organizada, este género de consenso moral requiere unas precisiones claras, y esto es lo que encontramos en los libros legales del Antiguo Testamento. Los cinco primeros libros, desde el Génesis al Deuteronomio, solían designarse simplemente como «la ley». Muchos de los materiales de estos libros tienen poco que ver con lo que la

mayoría de las personas entiende actualmente por ley. El Génesis, en particular, es una colección de relatos que a primera vista cabría esperar que fueran catalogados dentro del género histórico, pero la noción veterotestamentaria de «ley» era mucho más amplia que la nuestra. Cuando nosotros hablamos de «la ley», tenemos en la mente una serie de normas que pueden ser objeto de interpretación por parte de personas profesionales preparadas, y que el juez aplica en un tribunal de justicia. Un hombre moderno difícilmente podría coincidir con un poeta del Antiguo Testamento que escribió: «tus leyes me producen gozo» (Salmos 119, 77). Pero la palabra hebrea que designa la ley *(Torá)* significa mucho más que los meros preceptos y regulaciones. Incluye todo lo que Dios reveló a su pueblo, pero especialmente la «orientación» o «instrucción» que dio para su vida. La ley es el lugar donde el hombre puede descubrir lo que debe creer acerca de Dios y lo que Dios exige de él. Así se explica que la *Torá* tenga una conexión tan estrecha con los relatos de la historia primitiva de Israel. El conocimiento de Dios y la obediencia a él no

Sabiduría y fe

Muchos han creído que los libros sapienciales presentan un mensaje diferente al de los profetas o al de las leyes del Antiguo Testamento. Los textos principales de la fe veterotestamentaria destacan las acciones de Dios en la vida de su pueblo, mientras que los libros sapienciales serían más «seculares» puesto que no se basan en la revelación misma de Dios, sino en la razón humana. Además, se suele afirmar que, mientras que los profetas y los legisladores del antiguo Israel se preocupaban de la buena formación de la sociedad, los libros sapienciales se preocupan más de la moral personal. Hay que reconocer que ciertas características de estos libros parecen justificar tales observaciones:

- Estos libros muestran un estilo de pensamiento internacional y ofrecen en consecuencia una serie de semejanzas con la literatura de Babilonia y de Egipto. Por eso no constituyen un fenómeno exclusivo de Israel, y en este sentido no se puede afirmar que se basen únicamente en los aspectos peculiares de la fe veterotestamentaria.
- Rara vez, quizá nunca, hacen referencia directa a los grandes acontecimientos de la historia veterotestamentaria. Su enseñanza tiende a inspirarse, en cambio, en el sentido común y en la observación de la naturaleza.

Algunos investigadores han considerado los libros sapienciales y su enseñanza moral como una intrusión secular, humanista, en la fe veterotestamentaria. Ven en ellos la vertiente religiosa de los cambios sociales y políticos que acompañaron a la institucionalización de la monarquía en el antiguo Israel, y la adopción de un estilo vital acorde con el ámbito de la política internacional. Pero se trata de un análisis demasiado simple.

¿Es secular la sabiduría?

Afirmar que los libros sapienciales son «seculares» es aplicar un esquema mental moderno al mundo antiguo. Sin duda sus escritores sapienciales parten de la experiencia de la vida, pero en el mundo antiguo en general, esta experiencia no fue nunca «humanista» en el sentido de una realidad puramente secular y no religiosa. En todo el mundo antiguo, la «sabiduría» se basó siempre en una determinada concepción del curso del universo, pero se daba por supuesto que el mundo funcionaba de acuerdo con las intenciones o designios de los dioses o, en el caso del Antiguo Testamento, de un Dios omnipotente. No tener esto en cuenta es propio de un «necio». La persona realmente sabia nunca

consisten únicamente en el acatamiento ciego de los preceptos religiosos y morales: se trata de experimentar la preocupación y el amor de Dios dentro de un contexto personal y social. El amor desinteresado de Dios por su pueblo, demostrado en acontecimientos como el éxodo, es básico en las leyes veterotestamentarias. Israel no aceptó la ley para llegar a ser el pueblo de Dios, sino porque vivía ya realmente en estrecha relación con él.

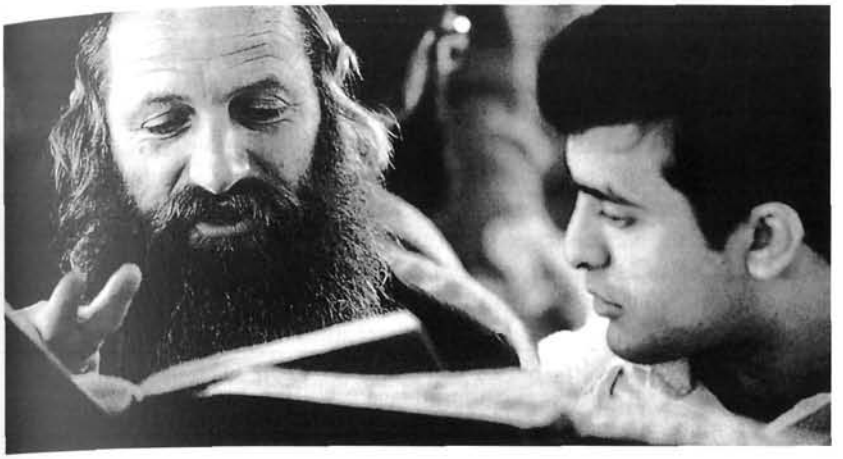
El investigador alemán Albrecht Alt sostuvo que algunas de las leyes más características del Antiguo Testamento nacieron como fruto de la experiencia de Dios que tuvo Israel. Algunas leyes veterotestamentarias son parecidas a las leyes de otras sociedades antiguas, que regulaban los sucesos diarios de la vida rural. Alt las denominó leyes «casuísticas», es decir, leyes que consideran situaciones muy específicas y dan orientaciones para resolver los litigios. Una ley de este tipo es la que se refiere a acciones criminales o delitos contra la persona (Éxodo 21, 20) o contra la propiedad (Éxodo 22, 6). Pero también encontramos otras regulaciones más

Sabiduría y fe (continuación)

olvida que hasta el mundo de la experiencia cotidiana se apoya en Dios. Un pesimista como el autor del Eclesiastés, que confiesa abiertamente la dificultad que experimenta a veces para descubrir a Dios en el mundo, asume sin embargo su existencia como parte fundamental de su visión de la vida. Otros escritores son más positivos: «Para ser sabio, debes primero obedecer al Señor. Si conoces al Santo, ya tienes inteligencia» (Proverbios 9, 10).

Sabiduría y ley natural

Dada la importancia que el Antiguo Testamento otorga a las relaciones de Dios y el mundo, no es extraño que la contemplación de los fenómenos del mundo llevase al encuentro personal con Dios. Si a Dios se le puede encontrar, como sugiere el Génesis, en las realidades del mundo natural, difícilmente puede sorprender que el moralista avisado pueda descubrir en esas mismas realidades la voluntad de Dios. Esta concepción de la «ley natural» estuvo muy difundida en muchas culturas. Incluso hoy, las cuestiones relativas a los derechos humanos se resuelven a veces partiendo de una noción de «justicia natural» y no por referencia a normas derivadas de Dios o de otra fuente. Los libros sapienciales del Antiguo Testamento suelen apelar a este género de argumento. Job, por ejemplo, pide justicia porque él ha sido justo con sus siervos, y «el mismo Dios que me creó, creó también a mis siervos» (Job 31, 15). Los investigadores han supuesto a veces que este tipo de referencia a la «justicia natural» es algo característico de los libros sapienciales, pero en realidad se encuentra en todo el Antiguo Testamento. Cuando el profeta Amós denuncia los crímenes de guerra de las naciones de su tiempo, lo hace basándose en la justicia natural (Amós 1, 1-2, 3). Cuando el escritor del Génesis condena el homicidio, lo hace porque los hombres están hechos «a imagen de Dios» (Génesis 9, 6). Y cuando Isaías se queja de la desobediencia de su pueblo, concluye que su conducta es antinatural e irracional porque se aparta del modo de obrar de las cosas en el mundo natural (Isaías 1, 2-3). Aparte de ejemplos específicos como éstos, muchas imágenes de los mensajes proféticos están tomadas del mundo de la naturaleza, al igual que las imágenes de libros como los Proverbios. Se solía creer, en el pasado, que los profetas «tomaron prestadas» sus ideas de los maestros de sabiduría. Pero es mucho más probable que unos y otros basaran su enseñanza en la pura «teología de la creación» de la fe veterotestamentaria.



Los israelitas recibieron instrucciones para enseñar a cada generación la ley que Dios les había dado.

absolutas, como son los diez mandamientos, que prohiben el culto a otros dioses, el homicidio, el robo, la mentira y el adulterio sin

Sabiduría y ética social

También se dijo que una moral «sapiencial» no se compaginaba con la acentuación de la justicia social. Es cierto que la enseñanza sobre la forma de sociedad aparece más subrayada por los profetas y legisladores en relación con los grandes temas de la historia de la salvación de Israel, pero se comete una injusticia con los sabios del antiguo Israel al suponer que sólo se preocuparon de sí mismos. En realidad, la literatura sapiencial del mundo antiguo afrontó la justicia social como una cuestión capital. La protección de los miembros pobres y marginados de la sociedad fue un tema básico en la literatura babilónica y egipcia, al igual que en los textos ugaríticos, que hablan de idénticas preocupaciones por parte de los reyes de Canaán. El libro de Proverbios comienza declarando que su finalidad es enseñar a los hombres a «vivir de modo inteligente y a ser honestos, justos y rectos» (1, 3). Y el héroe del libro de Job es un ejemplo perfecto de persona que practica siempre la beneficencia con los menos favorecidos (Job 31, 13-23). Las cuestiones de justicia social constituyen sin duda una preocupación básica en los profetas y en los historiadores del Antiguo Testamento. Ellos enseñaron que la forma de sociedad debía reflejar el comportamiento de Dios con su pueblo. Los libros sapienciales aducen otras razones para promover la igualdad y la justicia, pero su actitud ética no es por ello menos «religiosa».

Sabiduría y alianza

De hecho, la ética de los escritores sapienciales coincide con las lecciones de la historia de Israel. Socorro a los pobres, consideración con los animales, justicia en la sociedad, preocupación por los huérfanos; además, prohibición del falso testimonio, del adulterio, del soborno y de la venganza: todos estos elementos aparecen tanto en la literatura sapiencia como en las leyes del Antiguo Testamento. En realidad, los escritores sapienciales suelen expresar estas ideas de modo más concreto, mostrando cómo se relacionan con situaciones específicas en la vida de la familia o de la comunidad. Una y otra vez, los escritores sapienciales aplican la misma doctrina que los profetas y demás escritores que siguen la tradición de la «alianza». Porque todos ellos sirvieron al mismo Dios: un Dios cuya voluntad podía conocer el pueblo en el mundo creado y en los grandes acontecimientos históricos irrepetibles.

ninguna calificación o explicación aneja (Éxodo 20, 1-17; Deuteronomio 5, 6-22). Además, tales prohibiciones parecen basarse en una simple declaración sobre la naturaleza de Dios según la experiencia de Israel en el curso de su historia. Hay razones para suponer que, al dar esa forma precisa a los mandamientos, los escritores veterotestamentarios pudieron inspirarse en los tratados de alianza que las pequeñas naciones concertaban a menudo con estados más poderosos a cambio de la protección y la seguridad, y que ya fueron estudiados con anterioridad. Tales pactos se renovaban a intervalos regulares, y Alt supuso que las leyes «apodícticas» de este tipo constituían el núcleo de la renovación de su fe en Dios que hacía Israel cada siete años en la fiesta de las chozas o «tabernáculos» (Deuteronomio 31, 9-13). Esta forma de ley absoluta fue lo más característico del Antiguo Testamento, porque era nada menos que una explicación de cada una de las ramificaciones de la fe aliancista de Israel. No obstante, esta hipótesis presenta algunas dificultades:

- La ley casuística constituye una forma literaria peculiar, pero esta ley calificada de «apodíctica» no constituye una forma literaria propiamente dicha. Estas leyes absolutas se expresan en una variedad de formulaciones literarias. Por tanto, no parece posible que ambas categorías sean comparables.
- Alt presumió que estos preceptos absolutos eran exclusivos de Israel, pero ahora sabemos que una terminología similar se utilizaba en otros contextos legislativos, especialmente entre los hititas, en Egipto y en Babilonia. Las acciones prohibidas podían diferir en los diversos casos, pero la forma misma se da también, indudablemente, fuera del contexto de la fe veterotestamentaria.
- No es seguro que esas leyes «apodícticas» tuvieran su origen en las grandes fiestas religiosas de Israel o que se recitasen regularmente en ellas.
- Esos textos no son realmente «leyes» en sentido técnico. Son un catálogo general de normas de conducta comúnmente aceptadas, y en este sentido la ley «apodíctica» no difiere de la enseñanza de los libros sapienciales. Al menos cabe suponer que se fundasen en la idea que tenía Israel de la «ley natural» revelada en la obra de la creación, y no en la alianza del Sinaí.

Los libros de la *Torá* en el Antiguo Testamento, como todas las colecciones modernas de leyes (y muchas otras partes del Antiguo Testamento), constituyen una antología de leyes relacionadas con diversas situaciones y períodos de los relatos veterotestamentarios. No deben leerse de principio a fin como un cuerpo consistente del sistema legal de Israel. Todos los investigadores coinciden en que, dentro de los libros de la ley, hay al menos cuatro colecciones distintas de material: los diez mandamientos, el código de la alianza, Deuteronomio, y finalmente una variedad de leyes sacerdotales. El modo concreto de relacionar estos códigos legales entre sí dependerá de nuestras ideas

sobre la composición de los cinco primeros libros del Antiguo Testamento, lo cual ya ha sido abordado en un capítulo anterior.

Los diez mandamientos

La mayoría de las personas que tienen algún conocimiento de la Biblia, consideran que esta serie de preceptos morales es una parte fundamental de la concepción veterotestamentaria de la conducta humana. Sus principios están incorporados en numerosos códigos legislativos nacionales desde los tiempos del Antiguo Testamento, y en muchos aspectos forman una declaración o carta de los derechos humanos fundamentales. Son normas redactadas para aprender de memoria y repetir a menudo. El hecho de que sean diez no es casual, sino un recurso didáctico para que puedan contarse con los dedos de ambas manos. En la antigüedad, éste era un modo usual de grabar las cosas en la memoria y de recordarlas.

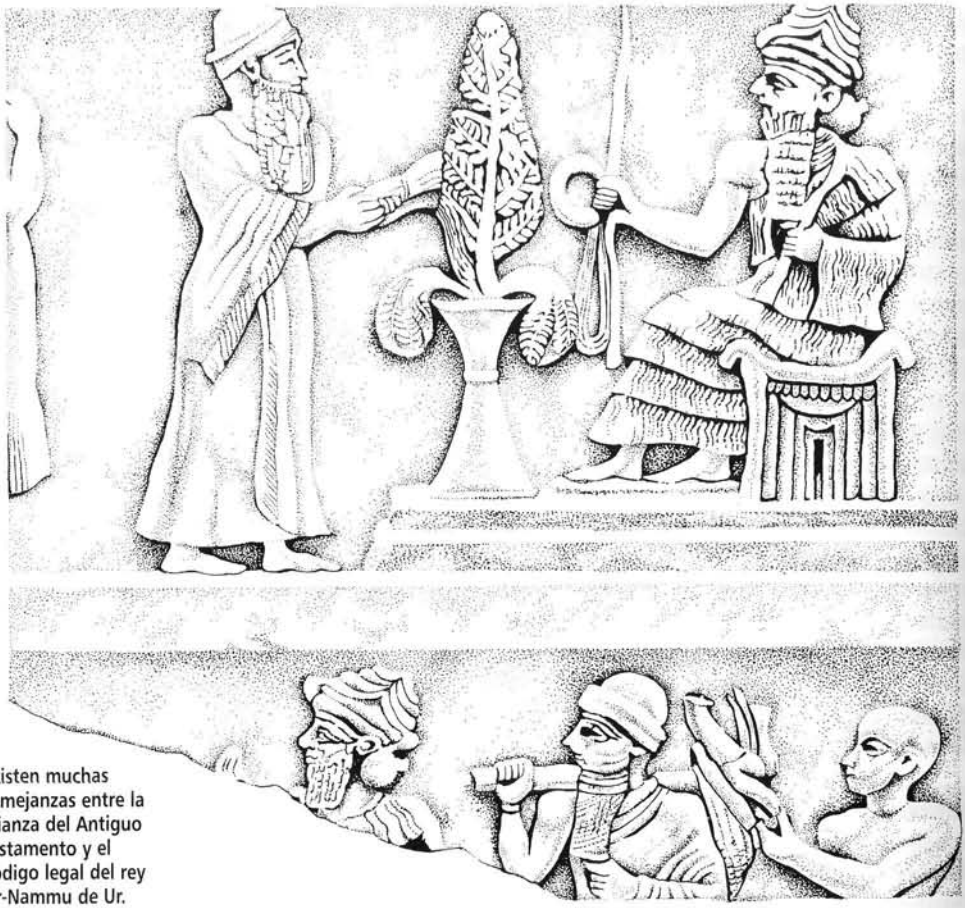
Hay otros grupos de leyes que quizá presentaron en sus orígenes la misma forma redaccional, aunque la mayor parte de ellas se refieren a las normas de culto (Éxodo 34, 12-26; Levítico 20, 2-16; 18, 6-18). El libro de los Salmos contiene al menos una lista de diez normas que regulan la buena conducta (Salmos 15, 2-5). Ésta constituye también el tema principal de los diez mandamientos. El decálogo no es un conjunto de leyes propiamente dichas, porque no establece las sanciones para aquellos que las infringen. Es más bien una especie de declaración política, un código de derechos que muestra cómo deben considerarse las relaciones entre Dios y su pueblo dentro de la comunidad de fe veterotestamentaria. Los investigadores estiman generalmente que el decálogo tuvo su origen en un período muy remoto de la historia, posiblemente con el propio Moisés.

El libro o código de la alianza

Muchas partes del código o libro de la alianza se asemejan a otros códigos antiguos, especialmente al de Ur-Nammu de Ur (2050 a. C.) y al de Hammurabi, rey de Babilonia (1700 a. C.). Aunque se aprecian muchas diferencias de detalle entre el libro de la alianza y estas otras leyes, la perspectiva general es la misma y refleja simplemente las costumbres difundidas en el antiguo Oriente Medio. Así, el libro de la alianza se parece más a un código legal en el sentido actual del término. Se cree comúnmente que este libro de la alianza es muy antiguo y tiene su origen en los primeros guías de Israel: Moisés y Josué. El tema esencial de estas leyes es la vida de la comunidad. La mayor parte de sus normas pertenecen al tipo «casuístico» de legislación, si bien el libro contiene también algunos preceptos relativos a la conducta en el culto organizado.

El Deuteronomio

La palabra «Deuteronomio» significa «segunda ley». Encontramos en este libro una ampliación y aplicación de otros códigos más antiguos;



Existen muchas semejanzas entre la alianza del Antiguo Testamento y el código legal del rey Ur-Nammu de Ur. En este relieve, se ve al rey situado a la izquierda y ofreciendo una libación ante el dios que está sentado en su trono.

constituye así un ejemplo de adaptación al cambio de circunstancias en la vida de Israel. Por eso se basa obviamente en materiales antiguos. Algunos investigadores creen que su forma actual es la de una liturgia para una fiesta de renovación de la alianza en la que los fieles del antiguo Israel solían «revivir» los acontecimientos de su pasado nacional y se consagraban de nuevo a su Dios Yahvé. Sin duda, los capítulos 5-11 del libro presentan la forma de sermones, predicados como un preludio a la presentación de la ley propiamente dicha (capítulos 12-26), a la que sigue el compromiso del pueblo con ella. El libro del Deuteronomio ejerció una influencia decisiva en la reforma del culto llevada a cabo por el rey Josías de Judá, aunque sus orígenes son ciertamente anteriores a esa época (2 Reyes 22, 3-20).

Leyes sacerdotales

Encontramos estas leyes distribuidas entre los libros de Éxodo, Levítico y Números. Incluyen todo el resto de las leyes veterotestamentarias, entre las que hay largas secciones dedicadas al santuario y a los objetos contenidos en él (Éxodo 25-30), y diversas

regulaciones para los sacerdotes (Éxodo 35-40; Levítico 1-10). Incluyen también normas sobre la conducta en el culto, junto con las instrucciones para la preparación y consumo de manjares, y temas de higiene doméstica y personal (Levítico 11-16). Muchos investigadores estimaron en el pasado que estas normas concernientes al culto eran elementos relativamente tardíos en los relatos del Antiguo Testamento, en parte porque el mensaje del profeta Ezequiel, siglo VI a. C., contiene ideas similares. Pero una investigación más rigurosa ha mostrado que muchas de las prácticas mencionadas en esas leyes son muy similares a ciertos usos conocidos en otros lugares del mundo antiguo y en fecha muy anterior. Muchos suponen que la sección formada por los capítulos 17-26 del libro es un código diferente al que se ha dado en llamar el «código de santidad». Hay varias razones para afirmarlo:

- Estos capítulos comienzan con preceptos sobre el culto organizado, pero no hacen referencia alguna a la amplia legislación que contienen los capítulos anteriores.
- La afirmación «estas son las leyes y mandatos que el Señor dio a Moisés en el monte Sinaí para el pueblo de Israel» (26, 46) parece ser una conclusión formal que no tiene relación con el contenido del capítulo siguiente.
- El tema de la «santidad» aparece en todos estos capítulos, pero no es un punto capital en el resto del Levítico.

De la teoría a la práctica

La vida en el mundo antiguo difería sustancialmente de la vida actual, y la mayoría de los lectores modernos encuentran fútiles y aburridas las leyes del Antiguo Testamento; pero éstas pueden aún proporcionarnos ciertos conocimientos sobre aspectos importantes de la fe veterotestamentaria. Parecen tan numerosas las colecciones de leyes que sorprende descubrir que son muy incompletas. No mencionan, en efecto, muchas situaciones concretas. Otros códigos antiguos presentan las mismas características, quizá porque fueron escritos con la única intención de que sirvieran de modelo en la administración de justicia. También es posible que las leyes escritas sirvieran de orientación en casos de especial dificultad y que existieran otros procedimientos más directos. Se han propuesto diversas clasificaciones de estas leyes. Para nuestros fines, será útil considerar la relación que guardan en términos generales con la vida de la sociedad israelita. Una de las áreas controladas por la ley era lo que nosotros llamaríamos religión. Muchas leyes veterotestamentarias son «leyes litúrgicas» que establecen las normas del culto. Este punto se abordará más ampliamente en el próximo capítulo, aunque nunca debemos olvidar que la religión y la conducta cotidiana no pueden disociarse fácilmente en el Antiguo Testamento. Pero, además, podemos detectar otros cuatro tipos de legislación en los códigos veterotestamentarios.

Legislación criminal

En toda sociedad hay acciones cuya desaprobación es tan absoluta y universal que la comunidad siente la necesidad de castigar a sus autores. La ley civil se ocupa de temas que pueden dar lugar a juicios dispares, pero la legislación criminal se refiere a principios sobre el bien y e mal que se asumen como evidentes. Esto no significa que la legislación criminal coincida en todas las naciones. En realidad, suele haber notables diferencias. Aún actualmente, ciertas actividades que se condenan como criminales en un estado se consideran como derechos humanos fundamentales en otro. Así, examinando estas acciones que un estado concreto considera como criminales, podemos comprender las actitudes básicas y los valores fundamentales de su pueblo. A nuestro juicio, la única pena que era ejecutada por el estado en el antiguo Israel era la pena de muerte. Se desconocían las multas, y aunque se podía arrestar a una persona mientras se decidía su caso, la prisión no se introdujo hasta después del destierro de Babilonia. Podía imponerse una sanción monetaria, pero se consideraba como una restitución por el malhechor a la víctima: por eso se producía dentro de la jurisdicción civil. Incluso delitos como el atraco personal o el hurto se fallaban por el mismo procedimiento. Parece significativo que todos los crímenes punibles con la muerte en el Antiguo Testamento estuvieran relacionados de un modo u otro con los diez mandamientos, razón por la que estos mandamientos han sido definidos como «leyes criminales del antiguo Israel». Hemos dicho que los diez mandamientos no son estrictamente «leyes» en sentido técnico, pero esa definición tiene su utilidad, ya que todas aquellas acciones punibles por la comunidad estaban relacionadas con la idea que tenía Israel sobre su posición como pueblo de Dios. Cometer un crimen era, simplemente, negar la realidad de la fe aliancista. Se consideraban como crímenes los siguientes:

LAS OFENSAS CONTRA DIOS

Ejemplos de estas ofensas son la idolatría (Éxodo 22, 20; Levítico 20, 1-5), la blasfemia (Levítico 24, 10-16) y la magia (Deuteronomio 13, 1-18; Éxodo 22, 18; Levítico 20, 27), que son modos de negar el fundamento mismo de las relaciones entre Dios y su pueblo. Otras ofensas, como la prostitución de una hija de sacerdote (Levítico 21, 9) o la inobservancia del día sabático (Éxodo 31, 14-15), pueden parecernos a nosotros menos graves, pero la ley veterotestamentaria las considera en la misma perspectiva, porque tanto el sacerdocio como el sábado eran «un signo de la alianza» (Éxodo 31, 16).

ATENTADOS CONTRA LA VIDA HUMANA

El homicidio intencionado era un crimen especialmente grave, mientras que el homicidio involuntario estaba sujeto a penas distintas (Éxodo 21, 12; Levítico 24, 17; Números 35, 16-21.22-29). No menos serio era el caso de una persona que secuestraba a otra con intención

de reducirla a esclavitud (Éxodo 21, 16; Deuteronomio 24, 7). La libertad, al igual que la vida humana, era un gran valor en Israel. Muchos investigadores presumen que el octavo mandamiento no se refiere al robo en general, sino al secuestro (Éxodo 20, 15; Deuteronomio 5, 19). El tema de la libertad personal es sin duda importante en otras secciones de la ley veterotestamentaria.

LOS ATAQUES A LA FAMILIA

Si la interrupción antinatural de la vida es un delito, también lo es la interferencia del contexto natural donde se crea la vida: las relaciones sexuales entre el esposo y la esposa. Otros tipos de relaciones sexuales, como el incesto, la homosexualidad, o incluso el adulterio, se consideran también delitos graves (Levítico 20, 10-21), junto con los malos tratos a los padres (Éxodo 21, 15; Deuteronomio 21, 18-21).

La ley civil

El código civil veterotestamentario tiene muchas similitudes con otros códigos del mundo antiguo. Se ocupa de asuntos cotidianos, como el trato a los empleados, la violencia de varias clases y la obligación de los amos de indemnizar a terceros por daños causados por sus animales o bienes. El libro de la alianza contiene exclusivamente esta clase de leyes. Es significativo que en este código el nombre de Dios figure generalmente bajo el término Elohim, que significa «Dios» en general, en lugar de su nombre personal Yahvé. Esto puede indicar que Israel adoptó simplemente esta forma legal tomándola del acervo general de normas comúnmente aceptadas, sin efectuar demasiados cambios concretos en ella.

El castigo se concibe generalmente como una compensación por el mal causado, y muchas penas son similares a las de otros códigos, como el de Hammurabi. Pero hay algunas diferencias. La mutilación, por ejemplo, era un castigo usual en el mundo antiguo, pero sólo hay un ejemplo concreto de ella en el Antiguo Testamento (Deuteronomio 25, 11-12). Es conocida la norma veterotestamentaria de que el castigo sea exactamente «ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe» (Éxodo 21, 23-24; Levítico 24, 19-20; Deuteronomio 19, 21), pero se trata, al parecer, de una frase simbólica para encarecer que el castigo debía guardar siempre proporción con el mal causado. En el mundo antiguo, incluso esta retribución aparentemente cruel podría ser un medio de limitar lo que de otro modo podía constituir una venganza excesiva. A la luz del alarde de Lamec: «Maté a un joven por haberme herido» (Génesis 4, 23), una ley básica de retribución igual sería ya un progreso. En realidad, aunque el principio figura en el libro de la alianza, aparece precedido y seguido de leyes que muestran que se preferían otras formas diferentes al castigo físico: generalmente, la compensación económica. El pago de una compensación a la víctima en lugar del castigo físico fue probablemente una práctica muy difundida.

La ley familiar

La sociedad israelita se basaba totalmente en la familia y en el clan, y la importancia de la unidad familiar se refleja en muchas leyes del Antiguo Testamento. Las relaciones entre los miembros de la familia tienen un efecto de largo alcance en toda la sociedad israelita. Una relación estable entre marido y mujer era fundamental en la concepción veterotestamentaria de la vida familiar. El matrimonio solía ser monogámico, si bien era frecuente que los reyes y altos personajes dirigentes tuvieran más de una esposa (poligamia), y esta práctica nunca fue condenada de hecho en el Antiguo Testamento. Los matrimonios eran negociados por los padres, aunque no faltaban los matrimonios de amor (v.g. 1 Samuel 18, 20). Pero, además de la esposa legal, un hombre podía tener varias «concubinas». Éstas eran esposas esclavas y tenían un status inferior al de la verdadera esposa. El divorcio era aceptado, aunque solía dejar desamparada a la mujer y, por esta razón, muy probablemente, no era muy frecuente. Todos estos temas, sin embargo, entraban dentro de los asuntos estrictamente familiares. La ley permanecía al margen, si bien el código civil contiene algunas orientaciones relativas a circunstancias que podían surgir con la ruptura de las relaciones normales, y la ley criminal prohibe sin duda el adulterio. Se dan regulaciones concretas para el tratamiento adecuado de las concubinas (Éxodo 21, 7-11; Deuteronomio 21, 10-14) y se ofrece también una orientación sobre lo que ocurre tras el divorcio (Deuteronomio 24, 1-4).

La ley criminal contempla en ciertas circunstancias la desatención voluntaria a los padres, pero generalmente la autoridad del padre o patriarca de la familia era absoluta. En el período más remoto, un padre podía incluso condenar a muerte a un miembro de la familia (Deuteronomio 21, 18-21). La legislación posterior imponía en tales casos dirigirse a los ancianos de la comunidad (Deuteronomio 21, 18-21), y algunos pasajes sugieren la existencia del derecho a la apelación ultima al rey (2 Samuel 14, 4-11).

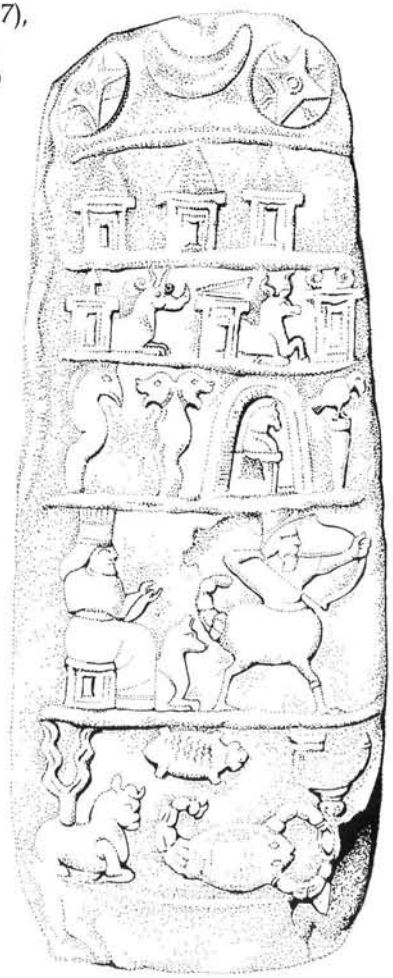
En la parte positiva, los miembros de una familia tenían obligaciones que cumplir unos con otros. Si un miembro se veía forzado a entregarse como esclavo para pagar una deuda, era obligación de uno de sus parientes más próximos rescatarlo de nuevo: circunstancia que aparece bien ilustrada en el relato del libro de Rut. La vida familiar en la época veterotestamentaria podía tener ciertas ventajas, pero implicaba también terribles responsabilidades.

La ley social

Las ciudades-estado cananeas que precedieron al nacimiento de Israel como nación eran fundamentalmente sociedades feudales con una clase gobernante poderosa y rica. Esto contrastaba mucho con la estructura tribal que encontramos en el Antiguo Testamento y que evitaba que la sociedad israelita fuese dominada por una jerarquía prepotente. La sociedad israelita era, pues, igualitaria y en ella todos

los ciudadanos gozaban de los mismos derechos y privilegios básicos. El conflicto entre estos dos modelos de sociedad tiene hondas raíces en el Antiguo Testamento. En los primeros asentamientos israelitas, los ancianos locales eran los jefes de sus propias comunidades. Con el desarrollo social, la autoridad se fue centralizando hasta que se dejó sentir la necesidad de un rey. Los relatos del Antiguo Testamento dan fe de la resistencia que encontró inicialmente la monarquía. Incluso en el régimen monárquico, el poder del rey estuvo regulado estrictamente por la ley (Deuteronomio 17, 14-20). La desmembración en dos de la monarquía después de la muerte de Salomón fue en buena parte el resultado de las tensiones existentes entre el ideal cananeo burocrático y el ideal israelita, en el que todos los individuos eran iguales, quedando su libertad restringida únicamente por las obligaciones mutuas impuestas por el grupo familiar.

En el terreno práctico, la cuestión central era la posesión de la tierra. En las ciudades-estado cananeas, la tierra era fundamentalmente propiedad del rey (1 Samuel 8, 11-17), pero en Israel la tierra pertenecía en última instancia a Dios. Se daba en usufructo al grupo familiar como algo que éste no podía comprar ni vender, sino que debía transmitirse de una generación a la siguiente (Levítico 25, 23). De este modo, Israel esperaba evitar la formación de una clase terrateniente y preservar la igualdad relativa de las personas. Los que intentaban acumular tierras eran criticados constantemente por los profetas (Isaías 5, 8; Miqueas 2, 1-2). El rey mismo no estaba exento de estas obligaciones (1 Reyes 21). De ahí la importancia de los largos y aparentemente aburridos catálogos de personas y tierras que figuran en el Antiguo Testamento (Números 26, 34; Josué 13-19). El propósito de muchas leyes es preservar la libertad de los individuos para vivir en paz en la tierra que Dios entregó a la familia. La ley condenaba acciones como correr los mojones (Deuteronomio 19, 14), y muchas otras prohibiciones sobre préstamos y deudas encuentran también su sentido real en este contexto (Éxodo 22, 25; Levítico 25, 35-38). Estaba prohibido el préstamo con intereses (Deuteronomio 23, 19-20), pero lo que sucedía a menudo era que algunos empeñaban sus vestidos o bienes como garantía por un préstamo. Y si no podían devolver el préstamo, se convertían virtualmente en esclavos del prestamista, y aunque seguían viviendo en la tierra familiar, quedaban reducidos a un estado de desamparo. Por eso la ley intentó regular las fianzas por préstamo (Éxodo 22, 26-27; Deuteronomio 24, 6). Estableció también la



Los mojones marcaban las lindes de los campos individuales; el que aquí se reproduce procede de Babilonia en la época de Nabucodonosor I. Algunas leyes del Antiguo Testamento tienen como finalidad evitar la absorción de las pequeñas fincas en grandes propiedades.

prescripción de todas las deudas cada siete años (el año sabático de Deuteronomio 15, 1-11) o cada cincuenta años (el jubileo de Levítico 25, 8-17).

La ética social del Antiguo Testamento muestra una gran preocupación por muchos grupos desasistidos: forasteros, pobres, oprimidos, viudas, huérfanos e incluso enemigos personales (Éxodo 22, 21-27; 23, 1-9). Esto ha llevado a algunos investigadores a suponer que el antiguo Israel constituyó una especie de movimiento de protesta proletaria contra las estructuras elitistas del poder cananeo. Esta opinión sobre la conciencia social de Israel tiene muchos elementos a su favor, pero no hay que exagerar su carácter singular. La preocupación por las personas desamparadas no fue algo exclusivo del Antiguo Testamento. En las leyes de Ur-Nammu se lee la siguiente lista de méritos del rey:

Estos esclavos de Asiria, de la época de Senaquerib, estaban en mucho peor situación que los esclavos de Israel, donde las leyes les protegían en muchos aspectos.

El huérfano no fue entregado al rico ni la viuda al poderoso,
el poseedor de un siclo no fue entregado al poseedor de una mina.

El Antiguo Testamento destaca sobre todo por el tratamiento que da a los esclavos, a los que considera claramente como personas con derechos propios. Los esclavos no sólo tienen la esperanza de ser puestos en libertad (Éxodo 21, 1-6), sino que gozan de ciertos derechos aunque escapen de sus amos (Deuteronomio 23, 15-16). El amo debe otorgar periódicamente a sus esclavos un día libre y ha de reconocer los límites de su poder sobre la vida de aquéllos (Éxodo 23, 12; Deuteronomio 5, 12-15). El amo que perjudica a su esclavo puede ser obligado a indemnizarlo dándole la libertad (Éxodo 21, 26-27). Si un amo mata a su esclavo, el delito es especialmente grave, y la comunidad debe sancionarlo actuando en favor del esclavo, presumiblemente porque éste no tiene familia para defenderlo (Éxodo 21, 20). Algunos investigadores creen que la pena de muerte se estableció para estos casos. De ser así, tal preocupación por el bienestar de los esclavos sería absolutamente singular en el mundo antiguo. Podría significar que la muerte de un esclavo representaba un reto espiritual y social a la comunidad. El fundamento religioso de las leyes sobre la esclavitud aparece con toda claridad al menos en un código donde se justifica el trato especial dado a los esclavos: «Recuerda que tú también fuiste esclavo en Egipto y que el Señor, tu Dios, te otorgó la libertad. Por eso te doy este mandato» (Deuteronomio 15, 15). El carácter específico de la sociedad israelita no nació de motivos puramente humanitarios; fue el fruto de la experiencia de Dios que Israel vivió en los acontecimientos trascendentales de su historia nacional.

Entender la voluntad de Dios

El impacto de la historia de Israel aparece con especial claridad analizando el tipo de sociedad que considera el Antiguo Testamento. De un modo u otro, los rasgos más característicos del Antiguo Testamento estuvieron determinados por el encuentro de Israel con Dios en el curso de la historia humana. Los grandes acontecimientos que ayudaron a formular la concepción israelita de Dios contribuyeron también a descubrir lo que Dios exigía de su pueblo. Acontecimientos como la salida de Egipto y la entrada en la tierra prometida ejercieron una influencia en el pueblo de Dios y en su conducta. En el Antiguo Testamento, la conducta, al igual que otros muchos extremos, tenía su fundamento en la historia. Pero ¿cómo pueden los hechos históricos dictar un modo de conducta? Si leemos los mensajes de los grandes profetas y exploramos la enseñanza de los libros de la ley, pronto aparece la respuesta, porque la ética del Antiguo Testamento no es sólo histórica: posee también otras características que

se pueden identificar analizando la implicación de Dios en la vida de su pueblo.

La ética veterotestamentaria es teológica

Es teológica en el sentido estricto de la palabra, ya que el código veterotestamentario de conducta se refiere siempre a Dios. La conducta humana correcta se relaciona estrechamente con el modo de ser del Dios que se reveló a sí mismo en los acontecimientos de la historia de Israel. Es evidente que la concepción que el hombre tenga de Dios influye en su comportamiento. Actualmente, muchas personas consideran la religión como una especie de política de seguridad para el futuro. Entienden que Dios se preocupa más del otro mundo que de éste y, en consecuencia, su estilo de vida actual suele estar motivado simplemente por el propio interés. Pero los que conciben a Dios como una persona a la que hay que conocer y amar aquí y ahora, adoptarán una actitud completamente distinta frente a las realidades sociales contemporáneas, y su estilo de vida reflejará esta preocupación. La Biblia Hebrea afirma que Dios es un ser personal que actúa y que puede ser conocido por los individuos y las sociedades en el contexto de su experiencia cotidiana de la vida. Asume estas características de Dios y las aplica directamente a la vida de su pueblo. En el Antiguo Testamento, la conducta ética encuentra su justificación, ejemplo e inspiración en la persona de Dios mismo. Esto aparece con especial elocuencia en el libro del Levítico: «sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo» (Levítico 19, 2). El teólogo germano Emil Brunner resumió esta idea concisamente, definiendo la moral veterotestamentaria como «la ciencia de la conducta humana en tanto que está determinada por la conducta divina».

La ética veterotestamentaria es dinámica

¿Cómo expresa Dios su personalidad? Hemos visto ya que el Antiguo Testamento nunca intenta analizar o definir a Dios de un modo abstracto. Nunca lo concibe «metafísicamente», preguntando de qué está hecho. Lo describe siempre «funcionalmente», esto es, por referencia a lo que hace. Como es obvio, las dos perspectivas están relacionadas íntimamente, pues el modo de ser de una persona quedará relacionadas íntimamente, pues el modo de ser de una persona quedará reflejado en su modo de obrar. Pero el Dios del Antiguo Testamento no es sólo un «Dios que es»; es un «Dios que obra». Es un Dios dinámico más que un Dios estático. Ahora bien, ¿qué podemos aprender acerca de la conducta humana considerando las acciones características de Dios? El Antiguo Testamento suele utilizar tres términos clave para expresar la disposición moral de Dios:

JUSTICIA

Para nosotros, la justicia puede ser una idea abstracta. La «justicia» es algo que los legisladores y los jueces buscan y establecen en los

tribunales. En el Antiguo Testamento, la «justicia» incluye la preocupación por la conducta; pero, sobre todo, la justicia no es algo para debatir, sino algo para hacer. Los jefes del antiguo Israel no fueron «jueces» en el sentido legal moderno: fueron unos dirigentes de su pueblo que procuraban hacer algo para enderezar las cosas que estaban mal. En realidad, la palabra hebrea que suele vertirse al castellano por «justicia» tiene un sentido mucho más amplio. Se refiere a todo lo que un gobernante puede hacer para garantizar que su pueblo goce de una vida estable y satisfactoria. Por eso Dios es un gobernante «justo»: él mejora la calidad de vida para su pueblo (Deuteronomio 32, 4; Isaías 5, 16; 61, 8).

MISERICORDIA

Cuando se utiliza esta palabra para definir a Dios, es para señalar que él trata con los hombres de un modo amistoso y personal. La justicia de Dios no está determinada por las exigencias estrictas de un sistema legal: él actúa siempre en un contexto de amor y confianza personal. Todos los relatos del Antiguo Testamento demuestran que, contra todas las expectativas, Dios inicia unas relaciones con los hombres, seres débiles por naturaleza y generalmente de escasa capacidad moral y espiritual. Dios nunca los abandona. Al contrario, está a su lado para ayudarles en su debilidad y nunca los rechazará a pesar de su ineptitud e imperfección. «¿Cómo voy a dejarte abandonado, Efraín? ¿Cómo no te voy a rescatar, Israel?... Mi corazón no te dejará... Es demasiado grande mi amor por ti... Porque yo soy Dios y no hombre. Yo, el santo, estoy contigo. No me mostraré airado» (Oseas 11, 8-9).

De Dios se afirma siempre que es fidedigno, lo cual debe a su vez reflejarse en las relaciones sociales del pueblo. La inscripción de esta tableta de arcilla indica que se trataba de un recibo por la entrega de oro.

VERDAD

También este término solemos concebirlo de un modo abstracto. Pero una vez más en el pensamiento hebreo, la «verdad» es una característica personal. Cuando José, sin darse a conocer, arresta a sus hermanos, lo hace para comprobar «si hay verdad en ellos», es decir, si puede confiar en ellos (Génesis 42, 16). En el mundo veterotestamentario, los dioses eran muy poco fiables. Hacían lo que les gustaba, y las consecuencias tenían que pagarlas sus devotos. Pero el Dios del Antiguo Testamento es totalmente distinto. Es digno de plena confianza y, gracias a la fidelidad de Dios, su pueblo puede apostar por su propio destino: «Confío plenamente, oh Dios... Tu amor constante llega hasta los cielos y tu fidelidad toca las nubes» (Salmo 108, 1, 4).

La ética veterotestamentaria es social

¿En qué contexto aparece con mayor realismo la voluntad de Dios? ¿Dios se preocupa de la bondad moral de los individuos, o de la

estructura de la sociedad? Inevitablemente, ambas preocupaciones van unidas. El Antiguo Testamento invita al individuo a responder a la voluntad de Dios. Cuando Isaías contempla la grandeza moral de Dios en el templo, confiesa su indignidad y toma conciencia de su ineptitud personal para cumplir la misión que Dios le confía (Isaías 6, 5). El episodio de Abrahán intercediendo por las dos ciudades corrompidas viene a decir lo mismo: a Dios le preocupa la conducta de los individuos (Génesis 18, 16-33). Sin embargo, el Antiguo Testamento pone un mayor énfasis en el pueblo de Dios como tal. La voluntad de Dios no debe encarnarse sólo en individuos piadosos, sino en la estructura de la vida nacional. Hemos visto ya la insistencia de los libros sapienciales y los códigos legales en la justicia social, como fruto de los acontecimientos trascendentales de la historia de Israel. En lo social, el éxodo demostró la preocupación de Dios por aquellos que eran oprimidos injustamente por las fuerzas del imperialismo. El Dios de la Biblia no era como el Dios paternalista de los grandes cultivadores de algodón en el sur de los Estados Unidos, que en el siglo XIX solían animar a sus esclavos negros diciéndoles que tendrían una vida mejor en el cielo. Yahvé vio que la situación era mala en Egipto, y se dispuso a cambiar esa situación. Por eso el ideal de sociedad veterotestamentaria reserva una atención especial a los desposeídos, los oprimidos y los desasistidos. Además, la estructura misma de la sociedad debe reflejar esta preocupación. Los profetas solían recordar al pueblo que en Israel todos los hombres y mujeres tenían que ser iguales. Todos habían sido iguales en sus orígenes, todos fueron esclavos, y por eso la explotación económica y social de una clase por otra no sólo era deplorable, sino que era la negación radical del núcleo mismo de la fe veterotestamentaria.

La ética veterotestamentaria es personal

Esto nos introduce en el punto crucial. El Antiguo Testamento considera siempre la conducta humana en el contexto de la alianza que Israel selló con Dios. Dios estaba profundamente implicado en todos los aspectos de la vida del mundo; no estaba lejos de las dificultades humanas. Y su implicación se expresó en la noción de la alianza. Siempre que Israel recordaba los acontecimientos fundamentales de su vida nacional, veía el éxodo y los episodios que le siguieron como la culminación de los planes de Dios en favor de su pueblo. En el recuerdo de este acontecimiento trascendental, Israel encontraba el sentido de su vida nacional. Cuando los esclavos liberados se hallaban en las estribaciones del monte Sinaí, se acordaron de las grandiosas y amorosas acciones de Dios en su favor. A cambio de ello, Dios les pidió el cumplimiento de sus preceptos y lealtad a él. La sociedad israelita se basó en estas relaciones mutuas de amor y responsabilidad. Cuando Israel se reunía para dar culto a Dios en el ciclo anual de las grandes festividades religiosas, cada generación renovaba estas relaciones personales con Dios. La vida alcanzaba en

esto su más profundo significado. Dios había llamado a su pueblo por amor, cuando él ni lo esperaba ni lo merecía, y las generaciones posteriores quisieron responder a ese amor siguiendo el ejemplo personal de Dios.

Cuando el Antiguo Testamento reclama justicia, misericordia y verdad en las relaciones humanas, no apela a una noción abstracta de moralidad. Va a las raíces de la fe aliancista, que son la justicia, misericordia y verdad de Dios mismo. Cuando los profetas pedían una conducta recta en la sociedad, evocaban las acciones de Dios mismo en su solicitud por unos seres marginados y extranjeros. Y no es extraño que una de las expresiones más elocuentes de la voluntad de Dios, los diez mandamientos, no comience con un precepto, sino con una afirmación: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de Egipto, donde eras esclavo» (Éxodo 20, 2). La conducta recta debía brotar, de modo natural, de la respuesta del pueblo agradecido a lo que Dios había hecho por él. La moral y la teología están enlazadas estrechamente entre sí, porque es en el contexto de la relación personal entre Dios y su pueblo donde los principios éticos del Antiguo Testamento pueden entenderse más plenamente.

La administración de justicia

Hemos examinado con algún detalle el contenido de los códigos legales del Antiguo Testamento. Pero ¿cómo se llevaron a la práctica estas leyes? ¿Qué clase de estructuras legales existía en el antiguo Israel? La respuesta es muy compleja, porque la sociedad israelita experimentó una serie de cambios profundos en el curso de los acontecimientos reseñados en el Antiguo Testamento. La vida de las tribus en la época de los jueces fue social y políticamente muy distinta de la vida en la monarquía de David y Salomón. La situación cambió de nuevo tras la división del reino, y posteriormente tuvo lugar la extinción del reino septentrional de Israel. El cambio de circunstancias llevó inevitablemente a los cambios en las instituciones nacionales, y la administración de la ley varió de un siglo a otro en el curso de los relatos veterotestamentarios. Pero los textos hablan de individuos concretos en relación con la administración de la justicia, y la consideración de sus funciones nos ayudará a comprender algunos aspectos de este complejo tema.

Los ancianos

La sociedad israelita se comportó siempre como un amplio grupo familiar. El cabeza de familia ejercía la jurisdicción sobre sus parientes y domésticos. Los ancianos de la ciudad o aldea eran precisamente los cabezas de las diversas familias. El código deuteronómico hace mención específica de ellos, en su actuación como tribunal normal donde podían solventarse las querellas de tipo legal (Deuteronomio 19, 12; 21, 1-9. 19-21; 22, 13-21; 25, 5-10). Todo indica que ésta fue la audiencia principal durante toda la historia de Israel. Los ancianos se reunían a la entrada de la ciudad, que era el lugar ordinario para debatir los asuntos importantes de la comunidad (Génesis 23, 10-18; Job 29, 7-10). No había fiscal público, y el demandante presentaba el caso personalmente contra el acusado. Algunos pasajes sugieren que pudo haber un «abogado» oficial de la persona acusada (Salmo 109, 31). Tanto la acusación como la defensa aducían testimonios a favor de sus posiciones respectivas (Éxodo 22,13; Deuteronomio 22, 13-17). Las acusaciones y las pruebas eran presentadas por lo general verbalmente, aunque podían hacerse

a administración de
usticia
continuación)

declaraciones escritas (Job 31, 35-36). Los ancianos escuchaban sentados durante el juicio y se levantaban para pronunciar el veredicto. Si había lugar a pena, los ancianos la imponían y generalmente la hacían ejecutar en el acto (Deuteronomio 22, 13-21). Todo este procedimiento indica que la mayor parte de los casos eran sustancialmente querellas civiles entre ciudadanos. Los ancianos de la ciudad realizaban su labor en presencia del pueblo, dejando así constancia de que se hacia justicia. El episodio del libro de Rut ilustra muy bien cómo se actuaba en la práctica (Rut 4, 1-12).

La corrupción de estos tribunales locales es un tema capital en los profetas (Amós 5, 10-15). Resultaba muy fácil para los ancianos locales dejarse llevar de sus propios prejuicios o acceder a los deseos de un rey que pretendía actuar inconstitucionalmente. El relato del juicio y posterior ejecución de Nabot es un ejemplo

l pueblo de Israel odeaba de honor y espeto la ley, y los udíos ortodoxos han mantenido esta actitud a ravés de las generaciones.

elocuente de cómo los poderosos podían trastocar todo el sistema en su propio provecho (1 Reyes 21, 1-16). Aunque los falsos testimonios podían ser objeto de severas penas (Deuteronomio 19, 15-20), esto no parece haber evitado el perjurio, y hay pruebas claras de que la justicia a las puertas de la ciudad se ejercía a veces en forma dudosa y apresurada.

Los jueces

Además de los tribunales de ancianos, el Antiguo Testamento menciona también a los jueces profesionales (Deuteronomio 16, 18-20; 19, 16-18). Las leyes del Deuteronomio parecen apuntar a la existencia de un sistema de jueces locales con un tribunal de apelación en Jerusalén (Deuteronomio 17, 8-13). Albrecht Alt estima que el juez profesional fue importante incluso en los primeros tiempos de la sociedad israelita, y lo equipara con los «jueces menores» (Jueces 10, 1-5; 12, 8-15); además presume que la ley que administraban era la ley casuística contenida en el libro de la alianza. Martin Noth asume esta hipótesis en su teoría según la cual el Israel primitivo estuvo organizado en una anfictionía tribal y estos «jueces menores» pasaron a ser los guardianes de la teología aliancista que unificaba a las diversas tribus. Este postulado ya ha sido estudiado en un capítulo anterior. La dificultad principal que plantea estriba en que ni Alt ni Noth han sido capaces de aportar pruebas evidentes para defenderla.

Otros han sostenido que los jueces profesionales fueron un fenómeno tardío, quizá surgido en el reino meridional de Judá con las reformas políticas y religiosas de Josafat (875-851 a. C.) (2 Crónicas 19, 4-11). Suponen que el rey desempeñó siempre un papel importante en la promulgación y el mantenimiento de las leyes, y que cuando Josafat creó un sistema legal de jueces profesionales no hizo sino formalizar un estado de cosas que existía desde mucho tiempo atrás.

El rey

El rey desempeñaba sin duda un papel importante en los asuntos legales de su pueblo. Todos los códigos del antiguo Oriente Medio que conocemos están ligados a los reyes, aunque muchas veces la función de éstos se limitaba a la clasificación de procedimientos usuales más que a la promulgación de la ley. Dado que las leyes de un estado eran una parte vital de su propia estructura, era decisivo para el rey intervenir en ellas para mantener su posición. Pero el Antiguo Testamento no ofrece datos concretos que hagan suponer que los reyes de Israel o de Judá actuasen de este modo. Quizá Josías fue el que más cerca estuvo de promulgar una ley (2 Reyes 23,1-3), pero el relato deja bien claro que él actuó como

intermediario en una ceremonia de renovación de la alianza entre Dios y el pueblo, renovación idéntica en muchos aspectos a la que habían hecho Moisés (Éxodo 24, 3-8) y Josué (Josué 24, 1-28) y posteriormente haría Esdras (Nehemías 8, 1-12). Cuando el Antiguo Testamento explica la función del rey, no menciona la promulgación de leyes, y el rey mismo declaraba firmemente someterse a la ley de la alianza (1 Samuel 8, 10-18; Deuteronomio 17, 14-20).

Algunos eruditos sugieren que esto refleja los ideales de la realeza veterotestamentaria, mas no responde tanto a lo que ocurría en la práctica. Sin embargo, los incidentes en que el rey desvía el curso normal de la justicia parecen ser la excepción y no la regla en la historia veterotestamentaria. No hay constancia de que el rey controlase verdaderamente el proceso legal, a menos que estemos dispuestos a considerar casi toda la historia deuteronomista como escasamente fiable y poco digna de crédito. Esto no significa que los reyes nunca intervinieran en los códigos legales como parte de su actividad. Josías estuvo sin duda comprometido en la restauración de las leyes del Deuteronomio, como ya ha sido estudiado con anterioridad. Esto constituye también una buena razón para presumir que el libro de la alianza pudo haber sido revisado y promulgado en la época de David y Salomón como una especie de constitución para su reino. Pero esto no lo convertía en «ley estatal», porque se apoyaba en definitiva en una interpretación religiosa de la vida de la nación. Es fácil hacer notar que, cuando los reyes se dedicaron a promocionar la ley, actuaban a un nivel religioso más que político.

Consta asimismo que los reyes ejercieron una función judicial. La realeza misma tuvo su origen, al parecer, dentro de la estructura general de la vida familiar y tribal (1 Samuel 8, 4-5). En este contexto, el rey sería automáticamente uno de los «ancianos» de la gran familia de Israel. Como tal, participaría en la administración de la justicia, probablemente actuando como un tribunal supremo de apelación (2 Samuel 12, 1-6; 14, 1-11; 1 Reyes 3, 16-28; 7, 7).

Los sacerdotes

El Deuteronomio establece una estrecha conexión entre los jueces y los sacerdotes cuando determina que el tribunal de apelación de Jerusalén esté compuesto de sacerdotes y jueces, que oficiaban, según parece, en forma rotatoria (Deuteronomio 17, 8-12). Los sacerdotes y los jueces aparecen mencionados juntos en otros lugares del Antiguo Testamento (Deuteronomio 19, 17; 2 Crónicas 19, 8-11). En otros estados del antiguo Oriente Medio era frecuente que los sacerdotes ejercieran funciones judiciales. En Israel, la perfecta conexión entre la ley y la religión aliancista hacía inevitable que los sacerdotes estuvieran involucrados en la interpretación y aplicación de la ley. Es indudable que estas funciones sacerdotales derivaban de un período muy temprano de la historia veterotestamentaria. Al margen del significado de los «jueces menores», caben pocas dudas de que éstos, al igual que los «jueces mayores», ejercieron una función religiosa tanto como una función política y social. Samuel, que aparece como su sucesor, fue fundamenta mente un sacerdote que ejercía en los santuarios de Betel, Guilgal y Mispá, pero sus actividades típicas en estos centros de culto fueron lo que nosotros llamamos funciones judiciales (1 Samuel 7, 16).

La función judicial concreta del sacerdote no consta con claridad. Se sabe que los sacerdotes se pronunciaban sobre asuntos religiosos (Levítico 10, 10; 13, 1-14, 57). Hay también indicios de que pudieron actuar en un contexto legal más amplio (Levítico 10, 10-11; Deuteronomio 21, 5; Ezequiel 44, 24), aunque aparte de los relatos de Samuel no hay pruebas en este sentido. Su función más frecuente era la de guardianes en el tribunal supremo de apelación: Dios mismo. La ley permitía que en los casos en que un tribunal ordinario no pronunciaba el veredicto, se pudiera apelar a Dios como juez supremo. Su voluntad se averiguaba o bien por el procedimiento de los juramentos judiciales (Éxodo 22, 6-13) o echando suertes, lo cual parece haber estado ligado a la manipulación de los urim y tummim (piedras sagradas o dados sagrados) por los sacerdotes (Josué 7, 1-19; 1 Samuel 14, 41-43).

Individuo y comunidad

La fe del Antiguo Testamento otorga una gran importancia a los grupos: la familia, el clan, la tribu y finalmente la nación, son de capital relevancia en el plano religioso y moral. La alianza misma es una relación entre Dios y todo el pueblo de Israel, y la salvación y la condenación son experiencias colectivas. Los procesos de justicia implican también esta solidaridad colectiva. Cuando Acán robó algunos bienes «consagrados» de la ciudad cananea de Jericó, toda su familia y todos sus bienes fueron sacrificados (Josué 7, 1-26). Algunos pasajes parecen elevar esta tendencia a principio general: los hijos serán siempre castigados por los pecados de sus padres (Éxodo 20, 5; Deuteronomio 5, 9). Como tema de experiencia común, el principio enseña que cualquier generación comparte inevitablemente la herencia del pasado. El Antiguo Testamento establece una clara conexión entre el pasado y el presente, entre el individuo y la comunidad. Los profetas reclaman también la responsabilidad colectiva, condenando a toda la nación por los pecados de algunos de sus miembros (Amós 3, 12-15; 5, 16-24).

Este acento fue quizás inevitable en una religión que estaba anclada en los acontecimientos de la historia. Si el éxodo fue relevante para las generaciones siguientes, éstas debían identificarse en cierto modo con la experiencia de sus antepasados. Y cuando se reunían para celebrar el culto en los santuarios solían hacer precisamente eso (Deuteronomio 26, 5-10). La misma conexión entre la experiencia de un individuo y el estado de la comunidad se detecta en algunos salmos. Pero el mejor ejemplo de esto se encuentra en los pasajes referentes al «siervo doliente». Porque aquí, esta persona individual representa a la comunidad y al mismo tiempo realiza su verdadero destino en su propia experiencia espiritual (Isaías 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12). Se ha definido a veces esta concepción como una «personalidad colectiva» y se ha supuesto que el Antiguo Testamento ofrece un modo único y singular de considerar a los hombres y sus mutuas relaciones. En esta perspectiva, la idea de responsabilidad personal sólo llega al Antiguo Testamento en una etapa relativamente tardía, cuando el grupo corre el peligro de desaparecer como entidad nacional identificable. Es cierto que Jeremías (31, 29-30) y Ezequiel (18, 4. 20) hacen constar que cada persona es responsable ante Dios, pero no niegan realmente la postura veterotestamentaria tradicional. En su época, el pueblo culpaba de sus problemas a las generaciones pasadas. En respuesta a esto, Jeremías y Ezequiel afirmaron que el asunto no era tan simple, ya que cada individuo debe aceptar una parte de la responsabilidad por el estado en que se encuentra la sociedad como tal. En cualquier caso, es evidente que los individuos estaban convencidos de su responsabilidad moral y espiritual mucho antes de aquella época, como se desprende de los siguientes indicios:

- Las partes primitivas del Antiguo Testamento elogian a muchos individuos por su respuesta y entrega personal a Dios: Enoc (Génesis 5, 21-24), Noé (Génesis 6, 9-12) y Ana (1 Samuel 1, 9-2, 11), al igual que los profetas, aparecen como personalidades que tuvieron una experiencia espiritual personal.
- Asimismo se juzga y condena a los individuos por sus malas obras. Cuando David cometió el adulterio con Betsabé, él mismo sufrió el castigo (2 Samuel 12, 1-23). Y cuando Jezabel halló la muerte bajo las murallas de Yezrael, la opinión pública consideró esa muerte como justo castigo del asesinato de Nabot, previo juicio fraudulento (2 Reyes 9, 30-37). Además, los códigos legales abundan en instrucciones sobre el modo de tratar a los individuos a la luz de su conducta. El caso de Acán, cuya familia fue castigada por su robo, es excepcional. Fue considerado, casi con seguridad, un delito específicamente religioso, y por esta razón era punible bajo unos criterios distintos a los civiles.
- Amós, al parecer, condenó a toda la nación sin tener en cuenta la responsabilidad personal, aunque quizá esperaba que algunos se arrepintieran y evitaran el castigo (Amós 5, 4-7. 14-15). Pero otros profetas

distinguieron claramente entre la mayoría del pueblo que había roto la alianza y un pequeño grupo que no lo había hecho y que por eso escaparía al castigo (Isaías 10, 20-22; Miqueas 5, 7-8; Sofonías 2, 3; 3, 11-13).

La idea de una solidaridad colectiva es menos precisa y menos amplia de lo que se ha solido pensar, pero es también menos característica de lo que se ha sugerido a veces. Muchos estados modernos ofrecen un paralelismo en sus monumentos dedicados al «soldado desconocido». Se trata de un soldado al que se inhumó en una plaza pública para que fuese un memorial perpetuo de otros miles como él que murieron en el campo de batalla y fueron enterrados en los lugares anónimos donde cayeron. Cuando los pueblos rinden homenaje a esos monumentos nacionales, no honran primariamente al soldado que fue inhumado allí por azar. A través de él, están honrando la memoria de todos aquellos a los que él representa. La analogía no es exacta, porque los hombres del antiguo Israel compartieron obviamente este gran sentido de solidaridad en muchos otros niveles de la vida diana, pero la persona nunca quedaba diluida en la nación, y siempre se creyó que los hombres eran moral y espiritualmente responsables ante Dios como individuos.

12 El culto a Dios

Adoración de un Dios santo

En el Antiguo Testamento, la necesidad del culto está relacionada con la «santidad» de Dios. Actualmente, la palabra «santo» tiene un significado bastante difuso, hasta hacerse casi equivalente de «religioso». Pero cuando el Antiguo Testamento califica a Yahvé de «santo», está diciendo algo muy específico sobre Dios y sus relaciones con los hombres.

Dios es infinito

Según los relatos veterotestamentarios, Dios se da a conocer a su pueblo en los acontecimientos de su historia y de su vida cotidiana. Por eso podemos comprender muchos aspectos de su naturaleza y de su personalidad. Pero esto no significa que las personas ordinarias puedan conocer todo lo referente a Dios. Cuando Job intentó penetrar en el sentido de su vida frustrada, tuvo que confesar que, en último análisis, hay en las obras de Dios ocultas profundidades que desafían al entendimiento humano (Job 42, 1-6). Aunque Dios se reveló con toda claridad en acontecimientos como el éxodo, quedaban otros aspectos de su existencia que resultaban profundamente misteriosos. No fue Job el único en percatarse de esto, ya que tanto los textos poéticos (Salmos 139, 6) como los profetas (Isaías 40, 13-14) sabían que Dios era diferente de los hombres. En capítulos anteriores vimos cómo el lado aparentemente «oculto» de Dios constituía un elemento fundamental en la experiencia de Israel en el ámbito personal y nacional. Este sentimiento de perplejidad y extrañeza ante la estremecedora presencia divina es, obviamente, común a los hombres religiosos de todo el mundo. El significado literal de la palabra hebrea que se traduce por «santo» es incierto, aunque muchos investigadores presumen que está relacionado con otra palabra que significa «dividir». Cuando los hombres califican de «santos» a los dioses que adoran, suelen creer que el universo está dividido en dos modos de existencia totalmente distintos. Dentro de esta concepción, Dios es «santo», y también los hombres, las cosas y los acontecimientos relacionados con él pueden ser calificados de «santos». Aparte está el mundo donde nosotros vivimos: es lo «profano» o «común». En este

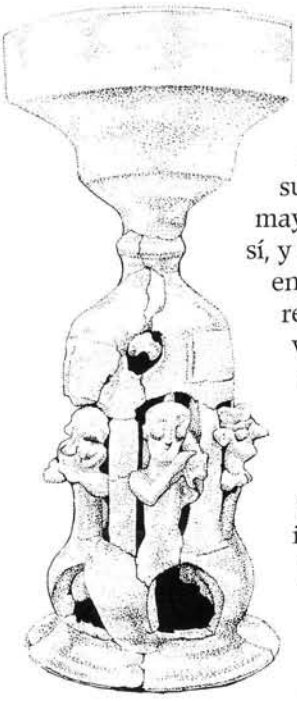
contexto, las palabras «santo» y «profano» no implican juicios morales: son simples términos utilizados para expresar el hecho de la diversidad de Dios y los hombres. El Antiguo Testamento comparte esta concepción con otras naciones del mundo antiguo y moderno (Levítico 10, 10).

Dentro de este ámbito de referencia, una finalidad del culto es unir y relacionar entre sí estos dos mundos. Las cosas aparentemente «comunes» pueden «santificarse»: lugares, tiempos, hombres y objetos. Pero una vez consagradas a Dios, las personas «comunes» deben ser especialmente cuidadosas en su trato con ellos. El Antiguo Testamento suele hablar de la «santidad» como si fuese un gran poder o fuerza que emana de la persona misma de Dios. No es fácil para el hombre moderno, que vive en una sociedad tecnológica, comprender esta idea, pero cabe encontrar un paralelismo en nuestro recelo ante los posibles efectos de un reactor nuclear. Aunque la mayoría de nosotros no conoce su funcionamiento, sabemos que en el centro del proceso hay materiales que emiten rayos invisibles de tal poder que, de no estar cuidadosamente controlados por personas competentes en su manejo, podrían ser letales para nosotros. El Antiguo Testamento suele utilizar imágenes semejantes para describir la presencia santa de Dios. Cuando Dios reveló su voluntad a Moisés en el monte Sinaí, la gente ordinaria debía evitar su terrible presencia. El lugar quedaba tan saturado del poder divino («santidad»), que sólo personas especialmente preparadas podían acercarse a él (Éxodo 19, 9-25). Las personas ordinarias, como Moisés, podían ser segregadas y santificadas, pero si se ponían en contacto con la santidad sin esa cautela, el resultado podía ser fatal. Los filisteos aprendieron la lección a su costa cuando intentaron utilizar el arca de la alianza (1 Samuel 5, 1-6, 19). También un israelita podía sufrir la misma suerte si, en su condición de persona «común», se ponía en contacto con la «santidad» de la presencia divina (2 Samuel 6, 1-8). Hay que respetar la majestad y el poder de Dios, y el calificativo de «santo» aplicado a Dios viene a subrayar esto. Aunque Dios pueda ser conocido de un modo directo y personal por su pueblo, sigue siendo Dios y debe ser juzgado y tratado con la debida reverencia (Éxodo 15,11; Job 11, 7-12; Salmos 139, 6-12).

Dios es bueno

A lo largo de la historia, muchos hombres sólo han visto a sus dioses como un poder que inspira temor. Pero la fe aliancista de Israel introdujo una idea característica de lo que significa ser «santo». En el mundo de las religiones, muchos han propuesto el carácter misterioso, numinoso y omnipotente de la santidad como una explicación de las acciones irracionales y caprichosas que se atribuían a los dioses. Pero los acontecimientos de la historia de Israel mostraron que el Dios del Antiguo Testamento era fiel y digno de confianza, no voluble ni imprevisible. En este sentido, la santidad de Dios era un modo de comportamiento, y no sólo un modo de ser.

Afirmar que Dios es santo significa que es bueno. Y como los hombres son por naturaleza lo más contrario a lo que Dios es, calificarlo de «santo» es también una confesión de la bajeza humana (Isaías 55, 8). Estos dos aspectos de la santidad de Dios, lo numinoso y lo ético, aparecen con especial claridad en la experiencia del profeta Isaías cuando entró en el templo a orar (Isaías 6, 1-7). Por definición, lo que entraba en el templo era santo en sentido numinoso, porque el templo era un lugar santo, segregado para el uso exclusivo de Dios, y sólo los que eran ritualmente santos podían acceder a él. Cuando el profeta estaba en el templo con los otros fieles, tuvo una experiencia turbadora de la grandeza y el poder de Dios, pero en respuesta a esta revelación, él reconoció que el estado de pureza ritual no era suficiente para permitirle estar en presencia de Dios. La santidad mayestática de Dios y su bondad moral no pueden disociarse entre sí, y el profeta conoció instantáneamente que era indigno de encontrarse con Dios por su naturaleza pecadora. Este reconocimiento fue uno de los temas capitales de los profetas veterotestamentarios. En los diversos cultos cananeos se suponía que la santidad de Dios era sólo una dimensión cultual, numinosa, y que los hombres podían capacitarse para el trato con Dios mediante ciertos ritos adecuados. El pueblo de Israel sintió la permanente tentación de pensar lo mismo, pero los profetas proclamaron que estaban equivocados y que a Dios le interesaba la conducta cotidiana y no sólo los ritos del templo (Amós 5, 21-24; Miqueas 6, 6-8). El pecado personal y el pecado social eran incompatibles con el verdadero culto a Dios.



Algunos detalles del culto israelita presentan analogías con los cultos de los pueblos próximos, si bien el monoteísmo de Israel daba un sentido muy diferente al conjunto. Este pedestal adornado con músicos era utilizado en el culto filisteo y data aproximadamente del siglo X a. C.

No fueron sólo los profetas los que vieron el pecado como una barrera para el trato amistoso con Dios. Los códigos legales establecen la misma conexión entre la moral y el culto; en realidad, el culto que los fieles rendían en el templo solía recordarles lo mismo: «¿Quién es lo bastante justo para subir a la colina del Señor? ¿Quién puede entrar en su templo? El que es puro en sus actos y en su corazón» (Salmos 24, 3-4).

Dios es amor

Para el profeta Isaías, el sentimiento penoso de la santidad moral de Dios iba unido a la necesidad del perdón (Isaías 6, 5). El profeta pecador debe encontrar un modo de acceder a la presencia del Dios santo. En el plano de lo numinoso, una persona podía capacitarse para el trato con la santidad cumpliendo los procedimientos rituales exigidos. Pero ¿cómo llevar a cabo la reforma moral? Al igual que otros antes y después de él, Isaías era muy consciente de que el esfuerzo humano no podía mejorar la situación. Sólo Dios podía conferirle la rectitud moral cuando le pareciera oportuno. Por eso los medios de la reconciliación espiritual de Isaías derivan de Dios mismo. Esto es lo que se afirma mediante la acción simbólica de alguien tomando una

brasa encendida del altar para llevarla a los labios del profeta, a la vez que se pronuncias estas palabras: «Tu falta ha sido perdonada, y tu culpa expiada» (Isaías 6, 7). El libro de Isaías suele calificar a Dios como «el único santo» precisamente porque perdona el pecado y trae la salvación a su pueblo. Sí, Dios es el todopoderoso, el infinito. Él es moralmente perfecto, pero a la vez se preocupa del pueblo pecador o del pueblo en apuros (Isaías 43, 14-15; 45, 11-13). Decir que él es «santo» no sólo define su formidable poder, sino que implica el amor perfecto. La presencia santa de Dios condena el pecado humano, pero ofrece también los medios para que el pecado sea perdonado y para alzar al humano abatido: «Yo vivo en lo alto y me quedo en mi santidad; pero también estoy con el hombre arrepentido y humillado, para devolverle la fe v la esperanza» (Isaías 57, 15).

Éste es el trasfondo sobre el que debemos entender el culto del Antiguo Testamento. El verdadero culto refleja la respuesta del pueblo de Dios a la revelación de la naturaleza divina, y la naturaleza de la santidad de Dios determina el carácter de la respuesta humana. Porque Dios es omnipotente, el verdadero culto debe respetar siempre las barreras entre lo sagrado y lo secular, entre lo santo y lo profano. Porque es bueno, el verdadero culto debe reconocer honestamente la realidad del pecado humano. Porque es amor, el fiel arrepentido puede esperar siempre el perdón de Dios y la promesa de una vida renovada. El modo preciso de relacionarse estos temas entre sí varía en las distintas circunstancias del culto, pero comienza siempre con el reconocimiento de que Dios es santo y los hombres no lo son. El culto es una celebración en los diversos modos que se ofrecen a los hombres para poder acercarse a la presencia de Dios.

Lugares de culto

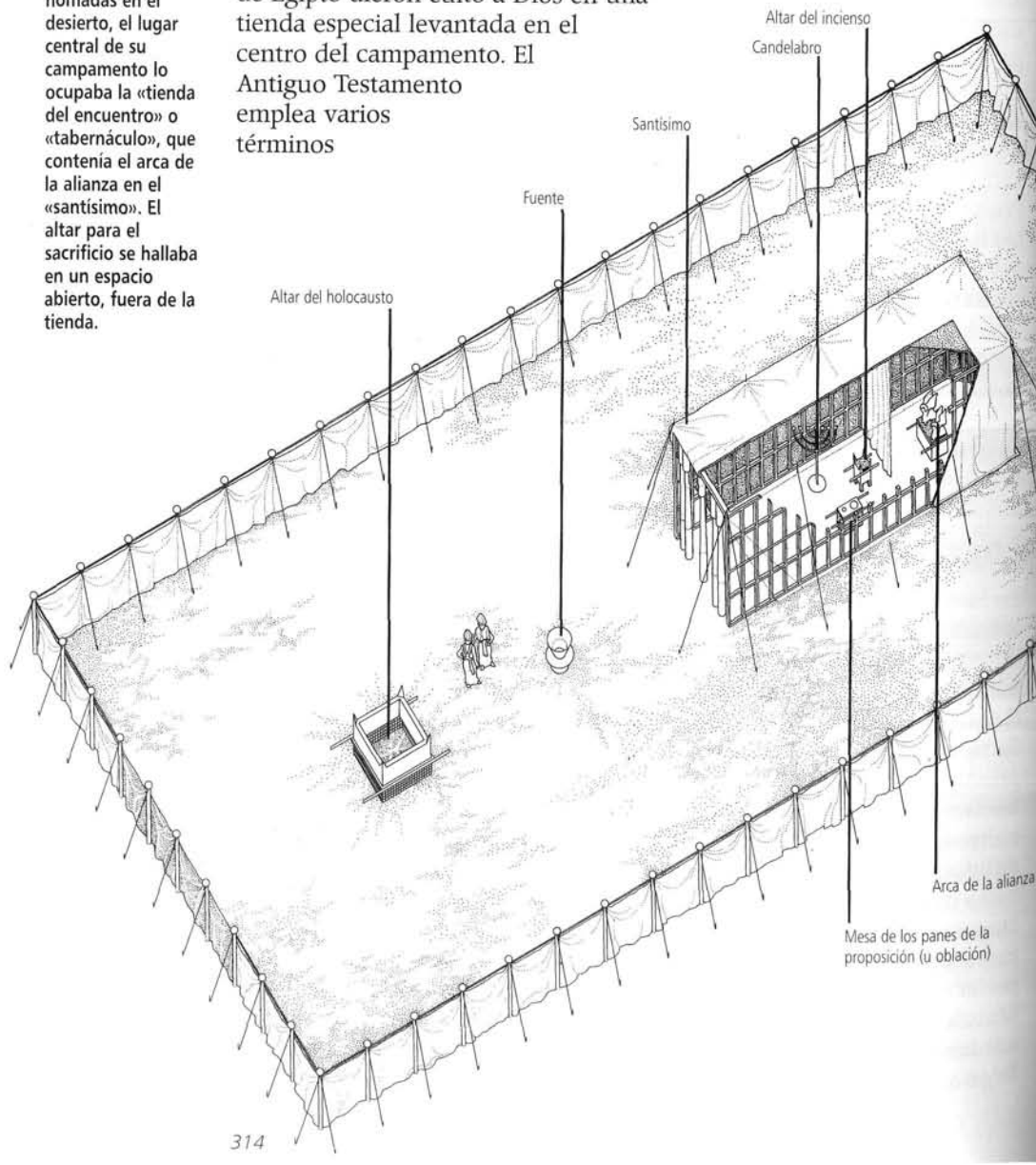
En la actualidad, los lugares judíos o cristianos de culto son actualmente unos edificios que pueden albergar celebraciones litúrgicas, pero sobre todo reuniones, grupos de estudio, actividades sociales, etc. Sus dimensiones, forma y situación suelen estar determinadas por conveniencias sociales más que por consideraciones de tipo religioso. Un lugar de culto cristiano puede constituirse, en principio, en cualquier lugar. Los cristianos pueden reunirse, y frecuentemente lo hacen, en edificios no dedicados especialmente al culto: escuelas, centros públicos, o incluso al aire libre. Pero en el antiguo Israel las cosas eran muy diferentes. Un lugar legítimo de culto debía ser un lugar «santo» reconocible: un punto elegido por Dios mismo de modo específico y que, por tanto, los hombres podían presumir que era un lugar donde la santidad de la presencia de Dios podía coexistir sin peligro con la vida profana del mundo. Cuando Moisés vio la zarza ardiendo en el desierto, supo que el lugar era adecuado para el culto (Éxodo 3, 5-6). Aquel punto concreto nunca llegó a ser un lugar permanente de culto, presumiblemente por su

distancia de los principales centros de población en el futuro Israel. Pero las generaciones posteriores contaron con muchos lugares para dar culto a Dios, porque él, previamente, se había aparecido en ellos a los dirigentes de su nación. Inevitablemente, los lugares de culto más populares cambiaron con el paso del tiempo. Cuando leemos los relatos del Antiguo Testamento, podemos identificar una serie de etapas significativas.

El tabernáculo o la tienda del encuentro

En los primeros tiempos de la historia de Israel, las tribus que salieron de Egipto dieron culto a Dios en una tienda especial levantada en el centro del campamento. El Antiguo Testamento emplea varios términos

Durante la época en que los israelitas vivieron como nómadas en el desierto, el lugar central de su campamento lo ocupaba la «tienda del encuentro» o «tabernáculo», que contenía el arca de la alianza en el «santísimo». El altar para el sacrificio se hallaba en un espacio abierto, fuera de la tienda.



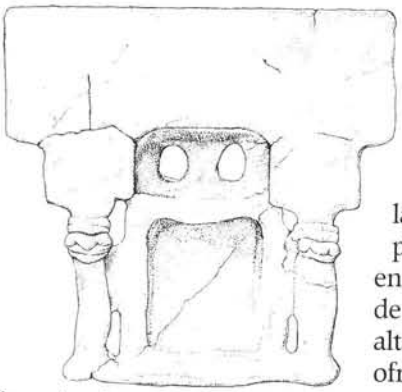
para designar la tienda. Se refiere frecuentemente a ella denominándola «la tienda del encuentro» o «tabernáculo». La costumbre de contar con un lugar para el culto no es infrecuente entre ciertas tribus nómadas de Oriente Medio incluso en nuestros días. La presencia de Dios en este santuario (su «santidad») aparecía simbolizada por la nube que lo cubría. El movimiento de esta nube era una señal de partida para las tribus. El Antiguo Testamento da instrucciones detalladas para la construcción y uso de este santuario portátil. El origen preciso de estas instrucciones es un tema muy debatido entre los investigadores, pero el cuadro general que presentan es típico de muchos lugares antiguos de culto. Un recinto central marcaba la parte más santa de la tienda (el «santísimo»), que estaba rodeado de otros recintos hasta alcanzar los límites extremos del santuario. A distancia de este lugar se plantaban las tiendas de los sacerdotes y las del pueblo. Esta disposición se encuentra en todos los lugares de culto de los relatos veterotestamentarios. Su finalidad era «separar lo que es santo de lo que no lo es» (Ezequiel 42, 20) y garantizar que sólo el personal cualificado entrase en contacto con la tremenda santidad de la presencia de Dios en el centro mismo del santuario. Las tiendas sagradas de los beduinos suelen guardar una imagen de su dios dentro del lugar más santo, pero Israel nunca representó a Dios como un ídolo. Lo que guardaba el «santísimo» era el arca de la alianza. Hay muchos puntos dudosos sobre la significación precisa del arca. Ésta era, al parecer, una caja de madera revestida de oro y decorada con distintos símbolos religiosos. Quizá el pueblo la consideraba como un trono vacío donde podía residir en forma gloriosa el invisible Yahvé. Lo cierto es que el arca guardaba una relación muy estrecha con la presencia de Dios en medio del pueblo (Números 10, 35-36; Josué 4, 5. 13).

No sabemos con seguridad lo que ocurrió posteriormente con el arca o con la tienda del encuentro. Los textos mencionan varias veces el arca después del período del desierto. Aparece en el paso del río Jordán (Josué 3, 1-5, 1). Más tarde estuvo en Betel (Jueces 20, 18-28), pero en la época de Samuel fue sustraída del santuario de Siló por los filisteos (1 Samuel 4, 1-7, 1). Finalmente, fue trasladada a Jerusalén por David (2 Samuel 6, 1-23), y después Salomón la instaló en el templo que construyó a Yahvé (1 Reyes 8, 1-9). Parece ser que el arca era utilizada en las fiestas religiosas de Jerusalén (Salmos 24, 7-10; 48, 12-14; 132, 1-18), y fue probablemente destruida o llevada por el babilonio Nabucodonosor cuando tomó Jerusalén el año 586 a. C. En cualquier caso, después del exilio su lugar en el templo fue ocupado probablemente por una placa de oro, y en la época neotestamentaria el «santísimo» estaba completamente vacío (*Guerras de los judíos,* V, 5.5).

Las noticias sobre la tienda del encuentro cesaron antes que las relativas al arca. En realidad, no hay referencias ciertas a ella después

que las tribus se asentaron en la tierra de Canaán. Algunos pasajes parecen indicar que estuvo durante un tiempo en Siló (Josué 18, 1; 19, 51; 1 Samuel 2, 22). En tal supuesto, la permanencia allí no pudo ser larga, ya que, en tiempo de Samuel, Siló contaba con un templo para el culto (1 Samuel 1, 7-9; 3, 15). Hay también una referencia a «la tienda del Señor» en Gabaón durante la época de Salomón (1 Crónicas 16, 39), aunque el sentido preciso de la frase es dudoso. David colocó el arca de la alianza en una tienda cuando la trasladó a Jerusalén tras capturar esta ciudad; pero, aunque el texto hace sin duda una referencia a la tienda del encuentro, nada indica que se tratase de la tienda original (2 Samuel 6, 17; 7, 2; 1 Reyes 1, 39).

El arca y la tienda desempeñaron un papel importante en el desarrollo de la fe veterotestamentaria. Por su misma naturaleza, constituían un desafío a la extendida creencia de que los dioses limitaban su poder e influencia a lugares y personas concretas. Siempre fue una tentación para las tribus ya asentadas imaginar que el poder de Dios se extendía sólo al desierto; en consecuencia, se sintieron tentados a rendir culto a los dioses y diosas de Canaán. Posteriormente, en la época de Jeremías, poco antes del colapso final del reino de Judá, los habitantes de Jerusalén sintieron la tentación de suponer que su ciudad nunca sería conquistada porque Dios vivía allí, en el templo (Jeremías 7, 1-15). Ambas actitudes eran insostenibles. Ambas eran falsas, y cuando los últimos profetas declararon que el Dios de Israel era en realidad el Dios del mundo entero, se puso de manifiesto algo que había estado implícito en la fe veterotestamentaria desde sus primeros tiempos (Isaías 44, 1-8).



rácticamente cada sentamiento ontaba con un ugar de culto. En imagen, modelo e un santuario uya parte frontal ene dos columnas l estilo del templo e Salomón.

Santuarios locales

Las personas tienden siempre a practicar el culto allí donde viven, y los santuarios locales de las ciudades y pueblos de todo el país ejercieron un papel importante en casi todos los períodos del Antiguo Testamento. Parece que la mayor parte de los pobladores contaron con su propio lugar de culto, aunque no siempre consistía en un edificio o construcción. Quizá la mayor parte de los santuarios fueron poco más que simples altares levantados al aire libre, donde podían ofrecerse sacrificios en determinados tiempos. Los arqueólogos han descubierto muchos de estos altares en toda Palestina. A veces se levantaban con cúmulos de piedras. Otras veces pudo haberse utilizado un rasgo natural del paisaje o una roca particularmente llamativa para este fin.

Los relatos de los patriarcas presentan a los antepasados más remotos de Israel dando culto en muchos de esos santuarios dispersos por todo el país: lugares como Hebrón, Mamré, Berseba y Mispá (Génesis 13, 18; 18, 1-15; 26, 23-25; 31, 43-55), son muy

probablemente unos lugares cananeos de culto muy anteriores a la llegada de los patriarcas hebreos al país, aunque el Antiguo Testamento señala generalmente que ellos rindieron culto al Dios aliancista Yahvé. Otras veces presentan a los patriarcas instaurando nuevos centros de culto. Cuando Jacob tuvo un sueño singular mientras dormía al aire libre, consideró el lugar como santo por haberse encontrado allí con Dios (Génesis 28, 10-22). Por eso lo llamó Betel, que significa «casa de Dios» y las generaciones posteriores de israelitas lo consideraron como lugar especialmente santo (Jueces 20, 18-28, 1 Samuel 7, 16- 10, 3). Después de la disolución del reino de Salomón, Betel pasó a ser uno de los principales santuarios del reino septentrional de Israel (1 Reyes 12, 29-13, 32; Amós 3, 14; 4, 4; 5, 5-6; 7, 10-13).

El santuario de Siló jugó un papel importantísimo en la vida nacional de Israel hasta su destrucción alrededor del año 1050 a. C. por los filisteos.

Los centros locales de culto desempeñan un importante papel en los relatos del Antiguo Testamento. Los relatos sobre Samuel lo asocian con los santuarios de Betel, Guilgal, Mispá, Ramá y Siló (1 Samuel 1, 1-3, 21; 7, 16-17). El santuario de Siló parece haber tenido suficiente importancia para ser considerado como un templo. Después de su destrucción por los filisteos alrededor del año 1050 a. C., el protagonismo pasó a otros lugares, especialmente a Guilgal y Mispá, ambos ligados a episodios significativos de la biografía de Saúl como rey (1 Samuel 11, 14-15; 13, 8-15; 10, 17-27). Más tarde, el rey Salomón fue un visitante asiduo del santuario de Gabaón. Aquí tuvo el sueño donde Dios le prometió el don de sabiduría (1 Reyes 3, 4-15). En este texto se habla de Gabaón como de «el altar más famoso» de todos (1 Reyes 3, 4). Pero pronto cambió esta situación, cuando Salomón construyó el gran templo de Jerusalén (1 Reyes 5, 1-6, 37). Posteriormente, parece que los santuarios locales quedaron un tanto olvidados ante el esplendor del culto en el templo. El numeroso equipo de sacerdotes y otros funcionarios del templo realizaba un culto mucho más impresionante que el que se hacía en las pequeñas ciudades y en las aldeas, y esto poco antes de que las grandes peregrinaciones afluyeran en determinadas fechas a Jerusalén. Esto fue lo que Salomón había deseado, por razones tanto políticas como religiosas. Pero ello significó que los pequeños santuarios tenían que luchar por sobrevivir. Probablemente muchos de los lugares de culto cayeron en desuso durante este período. Muchos más intentaron atraerse a la gente reintroduciendo formas cananeas de culto que el Antiguo Testamento denuncia como desviaciones de la verdadera fe aliancista. Ese culto estuvo sin duda muy difundido. En una mirada retrospectiva, Jeremías pudo comentar más tarde que «en cualquier altozano y bajo cualquier árbol frondoso te tendías como una prostituta» (Jeremías 2, 20). Esta queja tuvo particular fundamento en referencia a los santuarios del reino septentrional. Pero incluso en

Judá, todo intento posterior de reforma religiosa implicaba la clausura de aquellos santuarios que se habían convertido en centros de culto extranjero ajeno a la tradición (2 Reyes 18, 1-8; 21, 3; 23, 1-20).

El templo

El templo de Jerusalén llegó a ocupar un lugar de preferencia en la devoción del pueblo. Su posición única fue celebrada en los más famosos poemas del antiguo Israel, y llegó a simbolizar todos los rasgos distintivos de la fe veterotestamentaria, uniendo las aspiraciones políticas y religiosas del pueblo, centradas en los reyes que gobernaban desde Jerusalén como sucesores de David. La devoción al templo pudo llevar a veces a un nacionalismo exacerbado. Eso ocurrió en tiempos de Jeremías, cuando los habitantes de Jerusalén estaban seguros de que nada podía ocurrirle a su ciudad gracias a la presencia del templo (Jeremías 7, 1-15). Los profetas tuvieron que recordarles que la presencia de Dios en el templo podía ser ocasión tanto de condena como de salvación. Tal vez se mantenía la apariencia externa de verdadero culto, cuando en realidad Dios no estaba ya allí presente (Ezequiel 10, 1-22).

La Biblia Hebrea ofrece un relato detallado de la construcción del templo por Salomón (1 Reyes 6, 1-7, 51; 2 Crónicas 2, 17-5, 1), aunque los detalles del proyecto son oscuros, y cuando los investigadores modernos han intentando reproducir modelos del templo, han llegado a resultados dispares. Está claro que las líneas generales fueron similares a muchos otros templos del antiguo Oriente Medio (aunque no se hayan encontrado templos idénticos al de Salomón en otras partes). Esta similitud general no tiene nada de extraño, ya que Salomón tuvo que importar trabajadores de Fenicia para diseñarlo y construirlo (1 Reyes 5, 1-12; 7, 13-14), quizá porque Israel no tenía experiencia de proyectos de construcción a escala tan amplia. En términos generales, el plano del templo fue similar al diseño de la tienda del encuentro, con un lugar «santísimo» (o «sancta sanctorum») en el centro, rodeado de otros espacios y recintos. En realidad, a juicio de algunos investigadores, las descripciones veterotestamentarias del templo y de la tienda están íntimamente relacionadas entre sí. La estructura básica constaba de tres espacios: un vestíbulo, un espacio principal y, a un nivel ligeramente más alto, el santísimo. Mientras que el vestíbulo y el espacio principal eran rectangulares, con las puertas en los lados más estrechos, el santísimo tenía la figura geométrica de un cubo. Como en la tienda del encuentro, el santísimo contenía el arca de la alianza, con dos grandes querubines de oro suspendidos del techo sobre el lugar donde fue colocada el arca.

La mayor parte de los actos de culto, sin embargo, no se celebraban en el santísimo, sino en las otras partes del templo y en los atrios. Los objetos contenidos en estos espacios fueron variando con el tiempo, y los símbolos religiosos y los altares utilizados en ellos solían reflejar de algún modo tanto las alianzas políticas de la nación como

sus tendencias espirituales. Cuando Acaz quiso pactar su alianza con Asiria, adaptó los contenidos del templo para que fuesen una expresión de sus intenciones (2 Reyes 16, 10-18). Su sucesor Ezequías, por otra parte, trató de reafirmar la independencia de Judá y se dedicó a eliminar los signos de influencia religiosa extranjera (2 Reyes 18,1-7). Manasés restituyó tales signos (2 Reyes 21, 1-18). Josías, finalmente, inició una reforma religiosa global, restauró totalmente el templo y acabó con los santuarios locales en todo el país (2 Reyes 23, 1-20). Es evidente que existió una estrecha conexión entre los reyes de Judá y el templo. Salomón desempeñó un papel primordial en la construcción del templo y en la organización del culto en él, pero edificó también su propio palacio cerca del templo, unido a él por un pasadizo privado (2 Reyes 16,18). El templo era algo más que un lugar nacional de culto: simbolizaba el poder de la familia real de David. David y Salomón tuvieron razones políticas para construir el templo en Jerusalén. En el mundo antiguo, la política y la religión solían ser dos caras de la misma moneda. Diversos edificios del perímetro del templo albergaban probablemente el tesoro personal del rey. Muchas de las riquezas de la nación se acumularon seguramente en ese recinto, ya que los invasores solían dirigirse al templo para saquearlo (1 Reyes 14, 25-28; 15, 15; 2 Reyes 16, 7-8; 18,15-16; 24,12-13).

Además de a los sacerdotes, el templo ocupaba a numeroso personal, incluyendo a administradores de diversas clases (Esdras 2, 40-42) y esclavos que cuidaban el fuego que ardía en los altares utilizados para el culto (Josué 9, 27; Esdras 2, 43-54; 8, 20). Algunos de estos trabajadores podían no ser israelitas, ya que el profeta Ezequiel denunció más tarde la práctica de permitir que los extranjeros estuvieran implicados en la vida del templo (Ezequiel 44, 6-9). No todos se sentían satisfechos del templo. Algunos espíritus radicales sostenían que el templo supuso un paso atrás en la peregrinación espiritual de Israel y que la fe aliancista estaría mejor servida con formas de culto menos fijas, representadas por la tienda del encuentro (2 Samuel 7, 5-7; Isaías 66, 1; Jeremías 35, 1-19), pero la mayoría del pueblo no opinaba así. Sabía perfectamente que Dios no «moraba» literalmente en el templo (Salmos 11, 4; 1 Reyes 8, 27-30), pero aun así, era éste el lugar donde se sentía más directamente en presencia de Dios (Salmos 26, 8; 63, 1-5; 84, 1-4; 122, 1). Su angustia fue real y profunda cuando el templo fue destruido por los babilonios (Salmos 137). Después del destierro, se construyó otro, del que sabemos muy poco, pero fue sin duda un edificio mucho menos impresionante (Esdras 1, 2-4; 3, 1-6, 18).

La sinagoga

El exilio supuso realmente en muchos aspectos un giro radical para el pueblo de Israel, y su culto no volvió a ser el mismo de la época de sus grandes reyes. El templo fue reconstruido en Jerusalén y siempre ocupó un lugar de preferencia en el corazón del pueblo judío, pero el

centro efectivo de culto pasó a ser la sinagoga. En la era neotestamentaria, había sinagogas en todas las ciudades importantes del mundo mediterráneo, y los judíos acudían asiduamente al culto semanal en ellas. El culto en las sinagogas fue muy diferente al que se había practicado en el templo. Por una parte, se realizaba a una escala mucho menor, y además nunca incluía el sacrificio. La oración y la lectura de la ley y los profetas veterotestamentarios cobraron una gran importancia. No existía, obviamente, el arca de la alianza ni el «santísimo», aunque en un período posterior las sinagogas poseían su propia «arca de la ley», que contenía los rollos sagrados de las Escrituras hebreas.

Casi todo lo que sabemos de la vida y el culto en las sinagogas es posterior al período del Antiguo Testamento. Esto indica que las sinagogas fueron algo más que lugares de culto: centros sociales y educativos para las numerosas comunidades judías dispersas por todo el mundo en los primeros siglos de la era cristiana. Las sinagogas nacieron para satisfacer una necesidad que no existía cuando Israel fue una nación independiente con su propio territorio. No disponemos de datos ciertos sobre el origen de las sinagogas, pero se han sugerido algunas ideas:

■ Algunos eruditos creen que las sinagogas aparecieron en el propio territorio de Judá, e incluso con anterioridad al exilio. Sabemos que en el curso de sus reformas religiosas, Josías realizó un esfuerzo sistemático para clausurar los santuarios locales en todo su reino y centralizó todo el culto en Jerusalén. Obviamente, no pudo eliminar la necesidad que experimentaban las gentes de ofrecer el culto allí donde vivían. El pueblo sólo acudía a Jerusalén cuando buscaba la clase de culto sacrificial que se practicaba en la capital. Otras veces se reunía para celebrar un culto local más informal, que fue el precursor de la sinagoga. Esta hipótesis, sin embargo, no está respaldada por datos ciertos. En realidad, es dudoso que la reforma de Josías alcanzara tanto

El templo pertenecía a toda la nación judía, pero las sinagogas eran propiedad de cada comunidad local. Éstas comenzaron a desempeñar un importante papel a partir del retorno del exilio judío de Babilonia. Estos restos pertenecen a la sinagoga de Cafarnaún en Galilea.

éxito, ya que menos de veinte años después Jeremías ofrece pruebas evidentes de que el culto continuaba en los lugares tradicionales de todo el país.

■ Parece innegable que la sinagoga tuvo su origen cuando el templo de Jerusalén no estaba ya disponible para el culto. Después de la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor, los restos de población que permanecieron en Judá ofrecieron el culto, probablemente, en determinadas ocasiones en el lugar donde estuvo emplazado el templo (Jeremías 41, 4-5), pero los que fueron deportados a Babilonia no podían tener ya acceso a Jerusalén. De ahí que las sinagogas surgieran, posiblemente, como lugares de oración y contemplación para los exiliados de Babilonia. Sabemos que esas personas se interesaron vivamente por reunir los libros de la ley y los profetas. Pero tampoco disponemos de datos ciertos a este respecto, y hay algunos hechos que hablan en sentido contrario. En el salmo 137, los exiliados deploran su desgracia, pero sin hacer referencia alguna a la posibilidad de un culto en la sinagoga. La arqueología ha descubierto relativamente pocos restos de sinagogas en Babilonia y ninguna de ellas del período veterotestamentario.

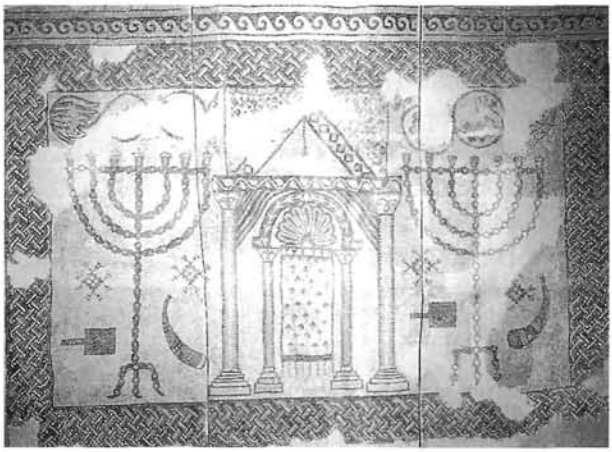
■ Se ha sugerido también que la sinagoga nació en Palestina después del regreso de algunos exiliados bajo Esdras y Nehemías. Hay muchos datos arqueológicos que prueban la existencia de sinagogas en Palestina, aunque ninguna de ellas se remonta a este período. Quizá lo más que podamos decir sea que la necesidad del culto periódico y la relevancia que otorgó Esdras a la lectura e interpretación de la ley (Nehemías 8, 1-12) pudieron haber aportado las condiciones para esta nueva forma de culto.

Al margen del origen de las sinagogas, el culto oficiado en ellas vino a reflejar un aspecto importante de la fe veterotestamentaria. En efecto, aunque el pueblo se enorgullecía de la magnificencia del templo de Jerusalén, reconoció siempre que la presencia de Dios no podía limitarse a aquel lugar. La conciencia de que Dios estaba con ellos (su presencia era simbolizada por el arca de la alianza) era más fundamental que la necesidad de contar con un lugar sagrado como el templo. Hay muchos relatos en el Antiguo Testamento que avalan la presencia de Dios en cualquier lugar: José vio a Dios en una cárcel (Génesis 39, 21) y Jeremías en un pozo (Jeremías 38, 1-13). Cuando los judíos comenzaron a practicar el culto en las sinagogas dispersas por el mundo, no sólo se adaptaban a las realidades políticas de su vida nacional, sino que estaban explorando nuevas dimensiones de la misma fe aliancista. Quizá por eso los escritores judíos afirmaron que la sinagoga había comenzado con Moisés (Filón, *Vida de Moisés,* II, 39; Josefo, *Contra Apión,* II, 17). Históricamente hablando, exageraban; pero ideológicamente no hacían más que dar expresión a un aspecto importante de la fe veterotestamentaria.

Aspectos fundamentales del culto

¿Cómo fue el culto en la época veterotestamentaria? Nos hemos referido ya de pasada a la oración en la sinagoga y al sacrificio en el templo de Jerusalén. Otros pasajes mencionan el uso del incienso (Jeremías 6, 20) y las ofrendas pecuniarias (Amós 4, 4), si bien la Biblia Hebrea nunca ofrece una descripción pormenorizada del oficio completo del culto. Las instrucciones más específicas se refieren a los sacrificios, pero el culto incluía obviamente más que eso (Levítico 1, 1 7, 38; Números 15, 1-31; 28, 1-29.40). Probablemente lo relativo a los santuarios locales y al templo era algo familiar que no fue necesario contar al detalle. Fue inevitable, desde luego, que el Antiguo Testamento dejase de lado ciertos aspectos del culto del Antiguo Israe Sabemos por los profetas que muchas veces los fieles rendían culto a su Dios Yahvé utilizando los rituales de la religión local de Baal, y aunque este culto popular estaba muy difundido, era contrario a la fe aliancista.

Este mosaico de la sinagoga de Betsán (Beth-Shan) incluye retratos del arca de la alianza, la menorá (candelabro de siete brazos), y el sofar (corneta de cuerno de carnero).



Aunque falta un cuerpo completo de instrucciones para l práctica del culto público, los investigadores coinciden en que el Antiguo Testamento contiene abundante material que era utilizado regularmente en ese contexto, sobre todo en el libro de los Salmos, hasta el punto de ser llamado por algunos autores «el libro de los himnos del segundo templo». El libro fue

Sentido de los salmos

En el pasado, los investigadores trataron de interpretar los salmos como poemas puramente personales o compuestos para ocasiones históricas concretas en el curso de la historia de Israel. Pero los estudios más recientes indican que la mayor parte de los salmos hunden sus raíces en el culto del templo de Salomón y muy posiblemente también en el culto de los santuarios locales. Hay muchas razones para aceptar esta hipótesis:

- Al menos un pasaje del Antiguo Testamento demuestra que se utilizaban los salmos en el curso del culto. Cuando David trasladó el arca de la alianza a Jerusalén, su llegada estuvo acompañada de baile y canto (2 Samuel 6, 5). Un relato de este episodio incluye un ejemplo de los cantos que se utilizaron en aquella ocasión, y estos cantos son sorprendentemente similares a algunos salmos (1 Crónicas 16, 8-36).
- Otros pasajes del Antiguo Testamento confirman el importante papel desempeñado en el culto por los cantos y la poesía religiosa del tipo que figura en el libro de los Salmos (Amós 5, 23).
- Muchas de las imágenes utilizadas en los salmos son muy afines a las que aparecen en la poesía y el canto religioso de otras cultura del antiguo Oriente Medio. Hay conexiones lingüísticas muy estrechas entre muchos salmos y los cantos utilizados para el culto d

quizá recopilado en esa época, ya que algunos salmos se refieren claramente al exilio y a sus consecuencias. No todos los salmos son himnos en el sentido habitual del término: algunos de ellos son expresiones más personales e individuales de piedad; otros, sin embargo, hacen referencia a los grandes acontecimientos religiosos de la vida nacional. Pero, al margen de su forma, los salmos nos dan una idea del culto que se rendía a Dios en el templo de Jerusalén durante el período anterior al exilio. A veces nos presentan la imagen del culto individual; otras veces hablan de las grandes fiestas nacionales que involucraban a toda la comunidad. Algunos salmos giran en torno al rey o a las promesas hechas por Dios a la familia real de David. Hay, sin embargo, algo que no encontramos en los salmos, y es el culto para los llamados «ritos de tránsito»: nacimiento, matrimonio y muerte. La mayoría de las naciones celebraban estos acontecimientos en el contexto del culto religioso. Pero en el antiguo Israel eran asuntos esencialmente familiares, y en la época anterior al exilio no tenían ninguna conexión especial con el culto formal.

Tan pronto analizamos los salmos y algunas otras referencias bíblicas al culto, descubrimos que abarcan una gran diversidad de actividades.

Canto y música

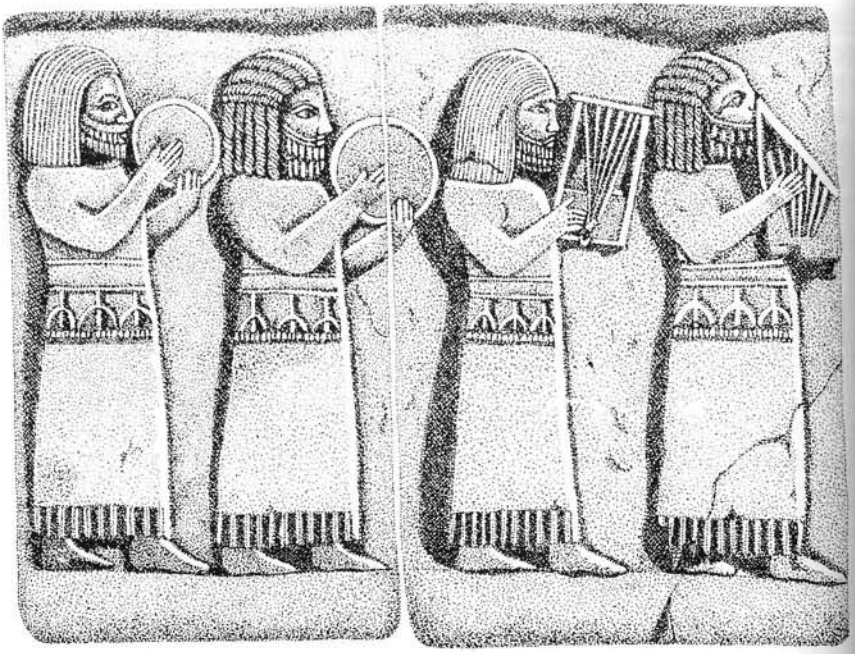
Constituyen un elemento vital en todo culto y aparecen a lo largo del Antiguo Testamento como un medio muy adecuado de ensalzar a Dios. Fue, como se sabe, una actividad importante en muchas religiones antiguas. Cuando Elías se enfrentó con los profetas de Baal en el monte Carmelo, los fieles de Baal utilizaron la música para entrar en trance (1 Reyes18, 27-28). A veces los profetas de Yahvé utilizaban los mismos medios para sus fines (1 Samuel 10, 5. 10-13). La música religiosa no tenía por qué agradar siempre a Dios (Amós 5,

---

Baal, según los textos de Ra's Samra (Ugarit). Por supuesto, las ideas teológicas son distintas, pero una atenta comparación de los salmos con estos otros textos han hecho progresar enormemente nuestro conocimiento del significado de numerosas palabras hebreas de sentido incierto utilizadas en el Antiguo Testamento.

● El templo de Jerusalén y su culto ofrecen numerosos temas básicos de los salmos, reflejando la relevancia del templo como símbolo de la presencia de Dios (Salmos 11, 4; 46, 4-6; 50, 2) y el vehemente deseo del pueblo de participar en su culto (Salmos 26, 8; 84, 1-4; 111, 1). En realidad, algunos de ellos parecen incluso referirse directamente al culto sacrificial (Salmos 36, 8) y a las diversas fechas en que se celebraban las grandes festividades nacionales (Salmos 118, 24).

● La estructura de algunos salmos parece indicar que se utilizaban como liturgias para el culto en ocasiones concretas (Salmos118, 1-4). En algunos aparecen varios participantes en el culto que formulan preguntas y obtienen respuestas (Salmos 24). Es muy probable que muchas referencias oscuras en los títulos de los salmos sean en realidad instrucciones sobre el modo de utilizarlos en el culto, y la palabra hebrea *selá* que aparece en algunos salmos es casi con certeza una instrucción a los cantores del templo para aumentar el volumen de la voz y cantar más fuerte.



La música ocupaba un lugar principal en el culto, utilizándose un gran número de instrumentos, tanto en Israel como en las naciones vecinas. En este relieve de Zinjirli, el músico director toca una lira de ocho cuerdas, el segundo una de seis, y los dos restantes sendas panderetas.

23), pero sin ella el pueblo era incapaz de alabarle verdaderamente. La santidad de Dios encontraba la respuesta natural en este tipo de culto (Salmos 22, 3), y la fe en la presencia de Dios movía inevitablemente a adorarle con «cantos jubilosos de alabanza» (Salmos 63, 5). El canto adquirió especial relevancia después del destierro, y el Antiguo Testamento menciona los nombres de varios conjuntos corales (1 Crónicas 15, 16-24; 16, 4-7; Esdras 2, 40-42). Algunos salmos tienen estribillos, lo que sugiere que una parte del canto lo ejecutaban los fieles, y el resto lo hacía el coro (Salmos 42, 5.11; 43, 5; 46, 7.11). Los instrumentos músicos aparecen mencionados en relación con la alabanza de Dios: panderos, arpas, liras, trompetas, matracas, cuernos, flautas y címbalos (2 Samuel 6, 5; 1 Crónicas 25, 1-6; Salmos 43, 4; 68, 25; 81, 1-3; 98, 4-6; 150, 3-5; Isaías 30, 29). El culto era un acto alegre y la atmósfera festiva del templo se recoge en un salmo que habla de «multitud gozosa, canto y gritos de alabanza a Dios» (Salmos 42, 4).

Oración

Parece que ésta se convirtió en una de las actividades más características de la sinagoga. En el período neotestamentario había momentos del día destinados a la oración en el templo de Jerusalén. Se desconoce si esta costumbre se inició en los tiempos antiguos, si bien la oración en sí fue desde el principio un elemento vital del culto. La creencia de que toda persona tenía acceso directo a Dios fue un ingrediente fundamental de la fe veterotestamentaria. No sólo los profetas como Elías (1 Reyes 18, 36-37) o reyes como Salomón (1 Reyes 8, 22-61), sino personas ordinarias, como Ana (1 Samuel 1,

1-18), podían exponer sus problemas a Dios. La ley veterotestamentaria contiene oraciones para ser recitadas en ocasiones especiales (v.g. Deuteronomio 26, 5-10), y el libro de los Salmos incluye numerosos ejemplos de oraciones que eran utilizadas sin duda por individuos y por grupos de fieles para dar gracias y expresar su esperanza y confianza en Dios. Los gestos físicos también desempeñaban un papel importante en la oración, realzando la naturaleza encarnada de la espiritualidad veterotestamentaria: a veces los fieles se arrodillaban para orar (1 Reyes 8, 54), o se inclinaban al suelo (Salmos 5, 7); otras veces recitaban las oraciones en posición de pie (1 Samuel 1, 26), o en ocasiones con las manos alzadas por encima de la cabeza (1 Reyes 8, 22). Pero lo importante no era la postura para orar, sino «el corazón humilde y arrepentido» (Salmos 51, 17).

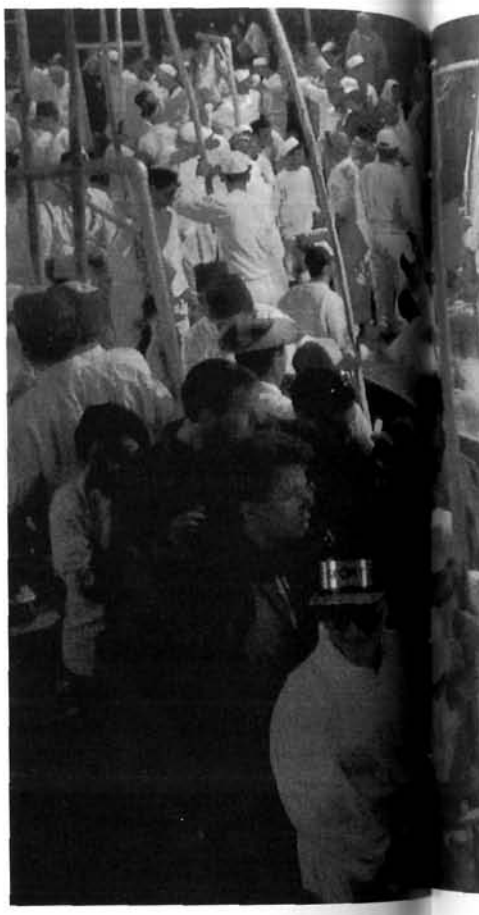
La danza y la representación

Dada la importancia atribuida al canto y a la música en el culto veterotestamentario, nada tiene de extraño que la danza pudiera utilizarse en la alabanza de Dios. Algunos salmos parecen suponerlo así (Salmos 26, 6), y otros invitan expresamente a la danza (149, 3; 150, 4). En una ocasión, el propio David participó en la danza común, cuando el arca de la alianza era trasladada a la ciudad de Jerusalén. David bailó con tanto entusiasmo que a su esposa le pareció indecente y le echó en cara el espectáculo que había dado (2 Samuel 6, 1-22).

También nos consta el uso de la representación escénica en el culto. Hay muchas referencias de procesiones en las que los fieles entraban y salían del templo y recorrían la ciudad de Jerusalén (Salmos 26, 6; 42, 4; 48, 12-14; 118, 19. 26-27). A veces, los textos presentan a Dios acompañando a los fieles en su marcha, quizá en la figura del arca de la alianza, llevada a la cabeza de la procesión (Salmos 68, 24-27; 132, 7-9). Otros pasajes sugieren que las hazañas de Dios en el pasado podían reproducirse en el curso de la celebración litúrgica para transmitir sus lecciones a las nuevas generaciones (Salmos 46, 8-10; 48, 8; 66, 5). También en la gran fiesta anual de la pascua, la representación escénica desempeñaba un papel importante. En el momento más solemne de la fiesta, los fieles celebraban una comida de confraternidad vistiendo indumentaria ligera de viaje, como habían hecho los esclavos en Egipto durante el éxodo (Éxodo 12, 21-28). También podían ser importantes las acciones simbólicas en actos más ordinarios de culto (Salmos 26, 6). La representación escénica ha sido siempre un medio eficaz para que las personas puedan expresar sus más profundas convicciones, y cuando los fieles del antiguo Israel evocaban la bondad de Dios para con su nación, lo hacían tanto con la acción como con la palabra.

El sacrificio

Muchos estiman que el sacrificio es la actividad más característica del culto veterotestamentario. Es cierto que se trata de un rito que se



practicaba diariamente en el templo. Pero es sólo un elemento más. El hombre moderno occidental tiende a subrayar su importancia precisamente por ser un fenómeno tan distante de nuestra propia experiencia. A nosotros nos causa repugnancia la muerte gratuita de animales en el curso de la ceremonia religiosa. Por otra parte, la Biblia Hebrea nunca explica por qué se utilizaba esta forma de culto. Como en otros muchos temas, da por descontado que todos sabían que el sacrificio era un modo adecuado de culto.

El sacrificio es un fenómeno universal, y en modo alguno fue exclusivo del Antiguo Testamento ni de Oriente Medio. Los antropólogos han estudiado la necesidad del sacrificio en diferentes contextos culturales del mundo. Para comprender la importancia del sacrificio, debemos volver a las observaciones sobre la «santidad» que hacíamos al comienzo del capítulo. El sacrificio aparece siempre como un medio de relacionar el mundo visible y tangible donde viven los hombres con el mundo invisible, intangible e incontrolable donde habita Dios o los dioses. De ese modo, los hombres pueden afrontar la potente «santidad» que irradia de la presencia de Dios sin sufrir las terribles consecuencias que se seguirían normalmente de tal encuentro. De ahí que los animales (especialmente los animales domésticos) fuesen apropiados como víctimas, ya que son seres vivos, se mueven en una relación estrecha con los hombres y pueden ser por ello un símbolo expresivo de los mismos fieles.

La idea religiosa de Dios repercute siempre en la idea del sacrificio. En muchas religiones primitivas se concibe el sacrificio como un modo de alimentar a los dioses. Pero el Antiguo Testamento rechaza esta idea. La noción veterotestamentaria del sacrificio está dominada por su sentido de la santidad (Levítico 11, 1-15, 33), lo que significaba que una función importante del sacrificio era la de garantizar la pureza ritual. Pero el Antiguo Testamento tiene siempre presente la dimensión moral de la santidad divina. Con el tiempo y cuando los acontecimientos históricos pusieron de manifiesto la

Israel y las naciones vecinas sacrificaban animales como parte integrante de su culto. El reducido núcleo de samaritanos que pervive hoy día, todavía practica el sacrificio de animales.

necesidad del perdón divino, éste pasó a ser el significado predominante que se atribuyó al sacrificio (Ezequiel 45, 18-25). Esto no significa, obviamente, que el sacrificio y el pecado se relacionaran en una fecha tardía. En un período temprano, incluso los sacrificios que no eran «ofrendas expiatorias» podían ir acompañados de grandes muestras de arrepentimiento (Jueces 20, 26; 21, 1-4; 1 Samuel 7, 2-9; Job 1, 5). Los profetas y otros personajes solían recordar al pueblo la necesidad de la confesión sincera y del arrepentimiento para ofrecer el culto sacrificial (Miqueas 6, 6-8; Amós 5, 21-24; Salmos 51, 16-19). Como en tantas otras cosas, la práctica concreta del antiguo Israel fue diversa en los distintos tiempos y lugares. Y siempre acechó la tentación de ofrecer sacrificios a otros dioses diferentes de Yahvé, utilizando ritos que eran radicalmente ajenos a la fe veterotestamentaria (Jeremías. 44, 24-25; Amós 5, 25-27).

El Antiguo Testamento menciona diversos tipos de sacrificios. En ciertos aspectos resulta difícil su definición precisa, pero los antropólogos han identificado tres tipos capitales, y esta división resulta útil para nuestro análisis del Antiguo Testamento.

OFRENDA DE HOLOCAUSTOS

Era frecuente hacer sacrificios a Dios para darle gracias por determinados beneficios que el fiel había recibido. Así, el primer sacrificio mencionado en la Biblia Hebrea corresponde a este tipo (Génesis 4, 3-4), como también lo fue el sacrificio de Noé después del diluvio (Génesis 8, 20). En el otro extremo de la historia veterotestamentaria vemos que los exiliados que regresaban de

Sentido del sacrificio

El sacrificio era practicado en muchas de las antiguas culturas, y entre otras cosas servía para reforzar la organización social. Esta pintura sobre una concha, originaria de Mari (aprox. mitad del III milenio a. C.), representa a un fiel con un cabrito en brazos.

Hemos considerado el uso que se hacía del sacrificio en el culto del Antiguo Testamento, pero ¿qué sentido tenía el sacrificio? ¿Qué creían hacer los fieles cuando realizaban este acto? En el pasado, algunos estudiosos suponían que el sacrificio nació de la superstición y de la ignorancia, y que sólo en una época relativamente tardía de la historia de Israel adquirió un sentido teológico como medio de reparar el pecado. Pero los antropólogos modernos que han estudiado el sacrificio en diferentes culturas han mostrado que el culto sacrificial, en cualquiera de sus formas, es un fenómeno complejo.

El sacrificio es siempre un medio para reafirmar las estructuras de la vida civilizada: da a entender que Dios y los hombres están unidos en una relación de interdependencia, y la comida común que sigue a veces al sacrificio viene a subrayar la importancia de las buenas relaciones sociales como base para una vida satisfactoria. En el contexto de la fe veterotestamentaria, esta afirmación es fundamental. La paz y la armonía con Dios son una condición fundamental para una vida buena, y la paz y la armonía en la naturaleza y en la sociedad humana sólo pueden derivar de Dios mismo. De ahí la necesidad del sacrificio cuando hay algo en la vida de una persona que no sintoniza con la «santidad» que caracteriza al ser de Dios.

Sacrificio y santidad

En paralelismo con la santidad de Dios, que admite diversos significados, el sacrificio puede ofrecerse con diversos fines:

- En relación con la santidad numinosa que irradiaba de la presencia divina, el sacrificio era el medio por el que una persona que era «impura» podía «purificarse» y se preparaba para el encuentro con el poder santo de Dios. En este contexto, la noción de «impuro» no tenía relación con la moralidad ni con la conducta. Cosas como la enfermedad, el contacto con un muerto, el parto, la menstruación, incluso las manchas en casas o en vestidos, todo esto volvía «impura» a una persona en un sentido ritual (Levítico 11-15). Al hombre moderno le parece todo esto enormemente extravagante, pero parece que existe un elemento común en todo ello: el hecho de tratarse de fenómenos que ocurren ocasionalmente y no forman parte de la vida cotidiana. En este sentido, lo «puro» era quizá lo que nosotros podemos llamar «normal», y cualquier incidencia desacostumbrada volvía a una persona «impura». Las razones precisas de esto se han perdido sin duda en la noche de los tiempos, pero lo cierto es que antes de que una persona pudiera presentarse ante la santa presencia de Dios en el santuario, tenía que ofrecer los sacrificios apropiados.
- La santidad de Dios tenía además una vertiente moral. También las malas acciones volvían «impuras» a las personas y, por tanto, ineptas para el trato con Dios. Una interpretación inadecuada de esto ocasionó muchos problemas en la historia del antiguo Israel. La gente tendía a pensar que el culto incluía únicamente los aspectos rituales de la santidad, pero los profetas le recordaban que

Babilonia ofrecieron el mismo tipo de sacrificios (Esdras 6, 16-18). Estos sacrificios aparecen también mencionados en muchos salmos (v.g. 54, 6-7; 56, 12-13). En otras ocasiones, las ofrendas se hacían para obtener la ayuda de Dios en el futuro (1 Samuel 7, 9), pero muy a menudo la ofrenda se hacía como una simple expresión de alegría por parte del fiel (1 Samuel 6, 14; 2 Samuel 6, 17; Salmos 96, 8). Tales ofrendas se dedicaban enteramente a Dios, siendo quemadas sobre el

el culto ritual y la conducta diaria no podían disociarse. Parece indudable que la nación como tal necesitó un largo período de tiempo para aprender esta lección; de ahí que las ofrendas por el pecado fueran adquiriendo más importancia con el correr del tiempo. Los hombres podían obtener el perdón del pecado mediante el sacrificio, y recuperar así la amistad (comunión) con Dios.

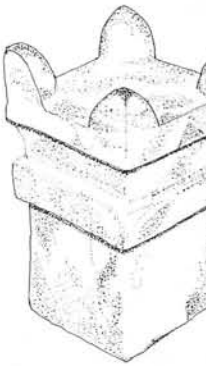
El sacrificio

Los fieles que ofrecían un sacrificio en el antiguo Israel lo hacían con la conciencia de estar alejados de Dios por una razón u otra. La reconciliación tenía que realizarse para que la vida transcurriese de acuerdo con los planes de Dios. Este sentido de alejamiento o alienación le resulta bastante familiar al hombre moderno, así como un sentido de añoranza por una forma más visible, táctil y simbólica de expresión. Dentro del cristianismo protestante se tiende hoy a subrayar el cambio interior como medio para superar la alienación o el alejamiento de Dios, pero, en el Antiguo Testamento (al igual que en otras tradiciones cristianas), este cambio de las disposiciones internas se manifestaba siempre externamente. En este sentido el sacrificio debía ser un símbolo visible del cambio producido en la vida de una persona, y reflejar a la par una correspondencia con una etapa particular del proceso de cambio. Éste consta, en efecto, de varias etapas.

En primer lugar, el pecador acudía al altar de Dios para ofrecer el sacrificio. Luego ponía una mano sobre la cabeza de animal para indicar que se identificaba con él. Esto era lo más importante, ya que desde aquel momento el animal era el símbolo del oferente: lo que sucedía física y externamente al animal le ocurría espiritual e internamente al oferente. Seguían luego cuatro momentos:

- El animal era sacrificado. Esta acción recordaba al oferente las consecuencias de la impureza: muerte, pérdida de la comunión con Dios. El oferente mismo realizaba la acción, dando a entender que la muerte le correspondía a él y que estaba listo para acometer un cambio radical.
- El sacerdote rociaba el altar con la sangre del sacrificio (que representaba la vida del pecador sacrificada a Dios). Según la identidad del pecador, se utilizaban diferentes clases de altar. Para una persona corriente, el altar de los holocaustos en el atrio del templo; para un sacerdote, el altar del incienso situado en el templo mismo; y para la nación como tal (el día de la expiación), la superficie del arca de la alianza, en el «santísimo». Con esta acción se borraba la impureza del oferente (Levítico 17, 11): era el momento de la reconciliación o «expiación», como se designa a veces. Dios y su pueblo habían reanudado la amistad (comunión).
- Después de esto, el cuerpo del animal era colocado sobre el altar del templo, como signo de que el pecador perdonado entregaba toda su vida a Dios. En caso de ofrenda total (holocausto), la víctima era quemada sin resto.
- Por último, dependiendo de la clase de sacrificio, se preparaba una comida con la carne restante. No sólo se restablecían las buenas relaciones personales con Dios, sino también con otras personas.

Todo esto demuestra que el sacrificio constituía un elemento muy importante del culto. Representaba aspectos básicos de la fe veterotestamentaria (la comunión o amistad con Dios y con los demás) y ponía de manifiesto lo que significaba el trato con Yahvé como un Dios santo.



Este altar de cuatr cuernos hallado er Meguido pudo servir, probablemente, para los holocaustos, o quizás también para las ofrendas de incienso, ya qu los cuernos podría servir de soporte para un cuenco de incienso.

altar del santuario; de ahí el término utilizado a veces para designarlas: «holocaustos» (Levítico 1, 1-17). Las ofrendas de cereal podían servir al mismo fin, y las primicias de los frutos del campo eran ofrendas que se hacían para dar gracias por una buena cosecha (Levítico 23, 1-25).

OFRENDAS DE COMUNIÓN

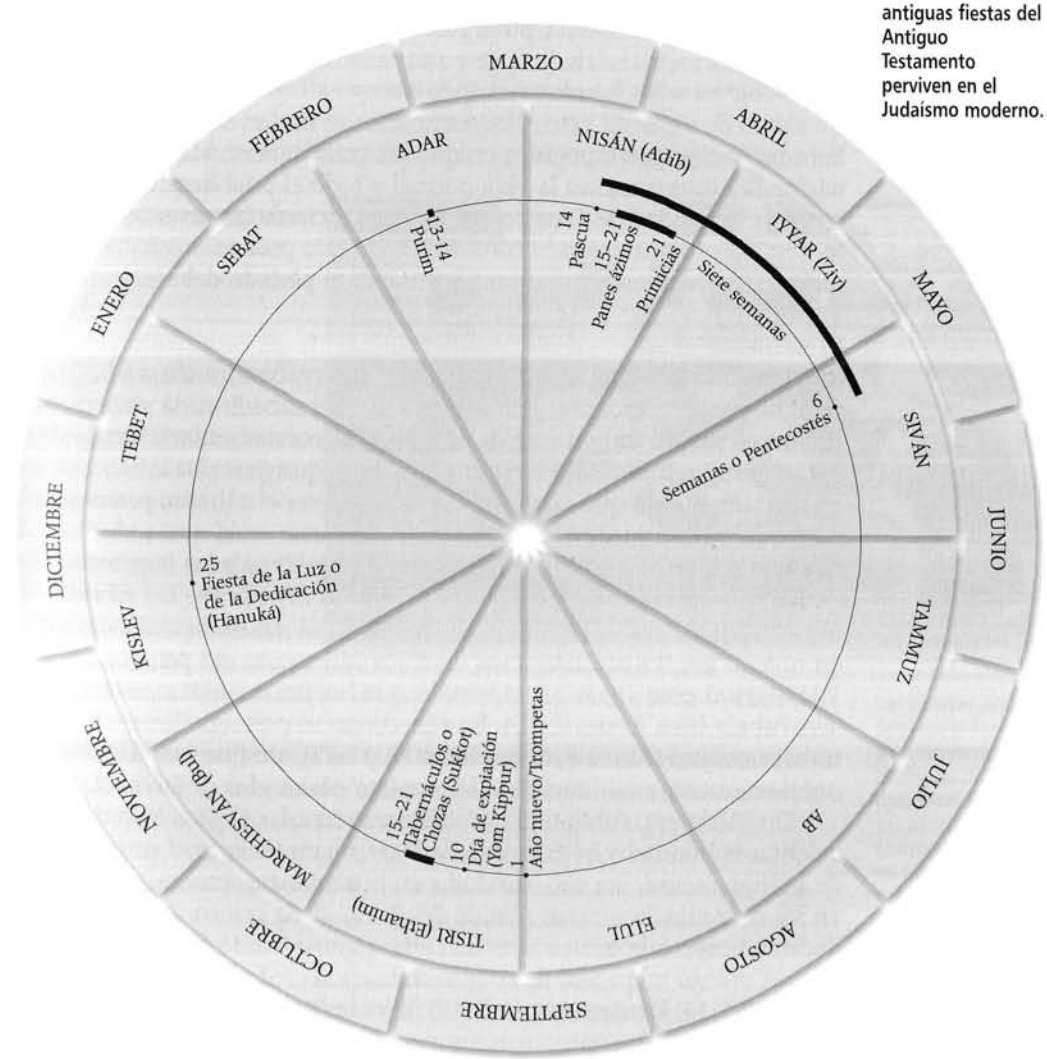
No todos los sacrificios que se hacían a Dios eran pasto del fuego, como los holocaustos. A veces, una parte del animal se incineraba en el altar y el resto era consumido en una comida de amistad dentro del santuario, compartida por los oferentes y los sacerdotes (Levítico 3, 1-17). La comida en común es un símbolo universal de amistad, pero los fieles del Antiguo Israel no se limitaban a expresar su amistad mutua. En efecto, el acontecimiento más importante de su historia, la alianza con Dios en el monte Sinaí, estuvo acompañado de una comida de amistad (Éxodo 24, 1-8). Siempre que se celebraba este acontecimiento, la ofrenda y comida de amistad solían ser la parte fundamental (Josué 8, 30-35; 2 Samuel 6, 17; 1 Reyes 8, 63-64). Es indudable que estos mismos temas estaban en la mente de los fieles siempre que hacían ofrendas de comunión (o confraternidad: Josué 8, 30-35; 2 Samuel 6, 17; 1 Reyes 8, 63-64). En estas comidas los participantes recordaban el elemento clave de su fe aliancista: que Dios y su pueblo vivían en una relación personal que tenía repercusiones en la vida cotidiana.

OFRENDAS POR EL PECADO

El Antiguo Testamento menciona dos sacrificios destinados a remover la barrera del pecado que imposibilitaba la amistad entre el hombre y Dios: la ofrenda expiatoria (Levítico 4, 1-5, 12) y la ofrenda propiciatoria (Levítico 5, 14-6, 7; Números 5, 5-8). No está muy clara la diferencia entre estas dos clases de sacrificio, pero dada la equiparación de la santidad de Dios con la perfección moral, es comprensible que el sacrificio y el perdón estuvieran relacionados entre sí. El pecado rompe la relación aliancista entre Dios y su pueblo; pero la amistad se puede restablecer ofreciendo el sacrificio correspondiente.

Parece que la conciencia de la gravedad del pecado se desarrolló más plenamente en las etapas tardías de la historia de Israel. A los primeros profetas les costaba trabajo convencer al pueblo de que el culto y la conducta se implicaban mutuamente, pero cuando los acontecimientos pavorosos del exilio les dieron la razón, todos pudieron ver que la desobediencia a Dios era un problema real que debían solventar delante de él. La Biblia Hebrea nunca explica detalladamente cómo el sacrificio podía anular el pecado, pero era creencia común que el pecador merecía la muerte y que el sacrificio sustituía en cierto modo al reo condenado (Ezequiel 18, 20). Es indudable que la sangre de los sacrificios (que representaba la vida

del animal) desempeñaba un papel importante (Levítico 17, 11) y que sólo cuando la sangre teñía el altar, el fiel podía darse por perdonado. Por otro lado, se podían utilizar diferentes altares, según la identidad del pecador. Así, había una fecha en la que toda la nación se unía en demanda de perdón: la fiesta anual de la expiación (Levítico 16, 1-34; 23, 26-32; Números 29, 7-11). Entonces la sangre de los sacrificios entraba en el «santísimo» y rociaba la superficie del arca. De ahí que esta superficie se conociera con el nombre de «propiciatorio». Después del exilio, el arca fue sustituida por una placa de oro que servía para el mismo fin. Una vez ofrecidos los sacrificios principales, tenía lugar un segundo ritual. Se elegían dos chivos: uno de ellos era sacrificado



Calendario israelita de las fiestas anuales. Las antiguas fiestas del Antiguo Testamento perviven en el Judaísmo moderno.

en el templo y al otro se le transportaba a un paraje deshabitado del desierto, después que el sacerdote le imponía las manos sobre la cabeza confesando los pecados de la nación. Estos dos procedimientos, tan diversos entre sí, simbolizaban los mismos hechos: el pecado es un acto grave porque rompe la relación de amistad entre Dios y su pueblo. Expresaban también en forma escenificada que el pecado podía ser perdonado y arrancado de las vidas de los hombres, del mismo modo que el chivo era expulsado al desierto para no aparecer nunca más.

Fiestas cúlticas (el calendario litúrgico)

Hemos visto ya que el culto implicaba todo un estilo de vida, englobando tanto la conducta diaria como los actos que se realizaban en los santuarios. Suponía, pues, una actividad continuada. Uno de los temas fundamentales de la fe veterotestamentaria es que Dios está disponible para los hombres en todo tiempo y lugar. El culto formal era un modo de expresar esto, y los santuarios se abrían todos los días. Pero había tiempos especiales en que las grandes festividades nacionales interrumpían la vida normal y todo el pueblo se reunía para celebrar la bondad de Dios con él. La relevancia de las diversas festividades fue cambiando con el tiempo, pero podemos señalar una serie de celebraciones importantes durante el período del antiguo Israel.

El sábado

En el mundo antiguo, muchas naciones reservaban un día a la semana para el descanso, y la celebración del sábado cada siete días fue un elemento importante de la vida veterotestamentaria desde épocas muy remotas. No hay ningún pasaje que describa concretamente en qué consistía la celebración del sábado, pero es probable que surgiera como un día de descanso en el que todos los miembros de una población (incluidos los esclavos y los forasteros) podían recuperarse del trabajo diario (Éxodo 23, 12; 34, 21). El culto formó parte de este paréntesis reparador, y era sin duda una ocasión en que las gentes acudían a los diversos santuarios del país (Levítico 19, 30; Números 28, 9-10), si bien lo que hacían en ellos no siempre agradaba a Dios (Isaías 1, 13). En sábado no se podía realizar ningún trabajo normal (Amós 8, 5; Jeremías 17, 21-22), sin que esto significase necesariamente una inactividad completa para todos (2 Reyes 11, 5-8).

El sábado era, sobre todo, un día para recordar el pasado, para celebrar la bondad y la grandeza de Dios y para renovar el compromiso de la fe aliancista. Por eso, sin duda, su observancia aparece impuesta en los diez mandamientos (Éxodo 20, 8-11). Toda la jornada se dedicaba especialmente a Dios (al Dios «santo»: Éxodo 31, 12-17), porque era un memorial de su grandeza en la creación y en la historia (Éxodo 20, 11; Deuteronomio 5, 15). Era también un aviso de que la fe en Dios significaba preocupación por los demás (Deuteronomio 5,

13-14). En el período posterior al destierro de Babilonia, el sábado adquirió una gran relevancia en las sinagogas. Con el tiempo, se convirtió en un día que estaba rígidamente controlado por numerosas prohibiciones. Pero en el período veterotestamentario era un día de celebración gozosa (Isaías 58, 13-14).

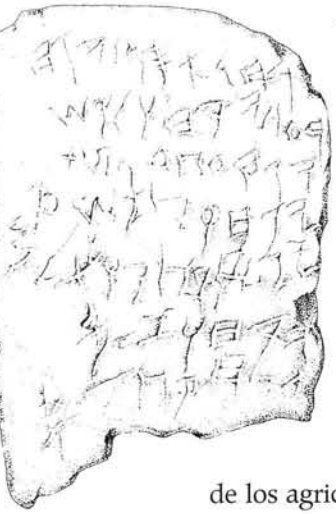
La pascua

El más grande acontecimiento que celebraba el pueblo era la liberación de sus antepasados de la esclavitud de Egipto por el poder de Dios (éxodo). El acontecimiento se conmemoraba con una fiesta anual en la que se sacrificaba un animal, que luego era consumido en un banquete. En este sentido, la pascua era sólo una forma especial de ofrenda de confraternidad, destinada a celebrar la iniciación de las relaciones entre Dios y el pueblo en los acontecimientos del éxodo. Estos acontecimientos ejercieron una gran influencia en el modo de celebrar la festividad. La gente vestía y se preparaba como lo habían hecho sus antepasados: «las sandalias puestas y el bastón en la mano», como si fuera a emprender un largo viaje (Éxodo 12, 11).

Según el relato del éxodo, el pueblo se preparó para abandonar Egipto en grupos familiares. De ese modo se celebró la pascua en la época más remota del período veterotestamentario. Se sacrificaba un cordero en las casas, lejos del esplendor del culto en los santuarios. La sangre del animal no se derramaba sobre un altar, sino que servía para rociar las jambas y dinteles de las puertas de las casas. En esa época, el animal era siempre un cordero que se asaba para la comida de confraternidad: una costumbre que obedecía quizá a que la fiesta tuvo su origen en tiempos en que Israel era un pueblo trashumante dedicado a la cría de ganado menor. Más tarde, la pascua se convirtió en una celebración nacional centrada en el templo de Jerusalén, con toda la pompa propia del culto (Deuteronomio 16, 1-8; 2 Reyes 23, 21-22; 2 Crónicas 30, 1-22; 35, 1-19). El ritual fue cambiando al hilo de las diferentes circunstancias. Podía sacrificarse un cordero o un cabrito en las celebraciones, y podía comerse cocido o asado. Se dispuso también que los incapacitados para la fiesta por ser ritualmente impuros pudieran celebrarla un mes más tarde (Números 9, 1-14; 2 Crónicas 30, 23-27). Algunos datos indican que los fieles

Las familias judías celebran la Pascua para rememorar la liberación de la esclavitud a la que sus ancestros fueron sometidos en Egipto.

recitaban quizá en el templo los relatos de la primera pascua y del éxodo, posiblemente escenificando los acontecimientos y concluyendo con el gran «cántico de Moisés» (Éxodo 15, 1-18). A principios de la era cristiana, los elementos familiares y nacionales de la celebración se habían fundido. Los sacrificios se hacían en el templo, pero las comidas de confraternidad se realizaban en los hogares familiares.



Esta tableta de piedra caliza, fechada en el período salomónico, contiene el escrito de una rima infantil que describe el año agrícola.

Las fiestas de la cosecha

El Antiguo Testamento menciona tres fiestas religiosas relacionadas con el ciclo agrícola (Éxodo 23, 14-17; 34, 18-23). Estas celebraciones habían sido siempre, probablemente, elementos de la vida nacional de los habitantes de Canaán. Acontecimientos similares celebran los campesinos de todo el mundo, pero el Antiguo Testamento asocia estas fiestas a los grandes e irrepetibles acontecimientos de la historia de Israel y no al ciclo de las estaciones ni a la inevitable preocupación de los agricultores por la fecundidad continuada de a tierra.

FIESTA DE LOS PANES ÁZIMOS

Esta fiesta tenía relación, al parecer, con la cosecha de la cebada y con la ofrenda de las primicias, pero se celebraba en la misma época del año que la pascua y esto, unido al hecho de que el pan ázimo era un rasgo característico del acontecimiento pascual, unía estrechamente las dos fiestas, que servían conjuntamente para conmemorar la salida a Egipto.

FIESTA DE LA COSECHA DEL TRIGO (O FIESTA DE LAS SEMANAS)

Conmemoraba el final de la recolección de este cereal. Se hacían ofrendas especiales en los santuarios, si bien el acto central era la presentación ritual de las primeras gavillas cortadas (Números 28, 26-31). A continuación, cada uno de los fieles llevaba ofrendas de sus propias cosechas (Levítico 23, 15-21) Los acontecimientos del éxodo estaban también presentes en la mente de los fieles en esta ocasión (Deuteronomio 16, 12), aunque después del exilio la fiesta de la recolección solía servir como un tiempo para celebrar la promulgación de la ley en el monte Sinaí.

FIESTA DE LOS TABERNÁCULOS (O LAS CHOZAS)

Marcaba el final de la estación estival, y era una celebración del fruto de las viñas y los huertos (Levítico 23, 33-43; Deuteronomio 16, 13-17). Era una fiesta particularmente alegre y tomó sus características de la costumbre de los agricultores de pasar la noche fuera de sus casas para guardar las cosechas, albergados en simples chozas. Durante los siete días de la fiesta, los participantes moraban en cobijos semejantes. El rasgo principal de esta fiesta era la expresión espontánea de la

alegría por la obtención de la cosecha, pero existía también, probablemente, una estrecha conexión entre la fiesta de las chozas y la renovación de la fe aliancista, ya que Levítico 23, 33-43 identifica las chozas provisionales con las tiendas donde Israel vivió en el desierto. Algunos suponen que esta referencia es de época tardía, cuando las chozas utilizadas tradicionalmente en esta época del año perdieron toda relevancia por la condición no campesina de los exiliados, pero la mayoría de los estudiosos opina que el tema aliancista fue siempre un elemento importante de la fiesta, incluso desde los primeros tiempos de la vida de Israel en la tierra de Canaán. La fidelidad a la alianza fue sin duda el lazo de unión entre las diversas tribus en la época de los jueces. Es probable que renovasen su compromiso con Dios y entre sí en las ceremonias anuales que incluían la lectura de la ley aliancista (Éxodo 24, 7; Deuteronomio 27, 9-10; Josué 24, 1-28.). Existen también indicaciones de que la lectura de esta ley podía formar parte de la fiesta de las chozas (Deuteronomio 31, 9-13; Nehemías 8, 13-18), y por eso muchos investigadores creen que la lectura iba seguida del solemne momento en que el pueblo se comprometía una vez más a cumplir las exigencias de la alianza de Dios y de su ley.

La fiesta de los tabernáculos (o de las chozas) entronca directamente con los días de Esdras. Al tiempo que celebra la cosecha de frutos y de la vendimia, evoca la época que los israelitas pasaron en el desierto y el inicio de su fe aliancista.

El culto veterotestamentario contenía elementos muy variados, pero entre ellos no encontramos en él la predicación. Después del exilio, se introdujo la costumbre de exponer la *Torá* durante el culto organizado (Nehemías 8, 7-9), pero en el primer período veterotestamentario se daba preferencia a la alabanza y a la celebración. El culto, al igual que la conducta diaria, era una respuesta a Dios que se había revelado en los acontecimientos de la historia de Israel y en la experiencia cotidiana del hombre ordinario. Cuando los fieles entraban en los santuarios, llenos de gozo, recordaban la bondad de Dios en el pasado y recibían un nuevo aliento para sus vidas. Pero la santidad de Dios despertaba en ellos una profunda necesidad de arrepentimiento y de perdón, ofreciendo por ello sacrificios para obtener ambas cosas. Con el tiempo, este carácter repetitivo de muchos aspectos del culto veterotestamentario hizo que los profetas y otros escritores cuestionasen su eficacia y pasaran a considerar el culto como una simple etapa en el camino hacia una relación más íntima con Dios.

¿No puede Dios perdonar el pecado de un modo más profundo, se preguntaron, de forma que su pueblo pueda realmente alabarle «con pureza de obra y de mente» (Salmos 24, 4)?

El Antiguo Testamento nunca da respuesta a esta pregunta, si bien algunos de sus escritores entrevieron un tiempo en que se renovaría la alianza de forma que el pasado quedase perdonado y el futuro trajera la esperanza de una victoria real sobre el poder del mal en todas sus manifestaciones (Jeremías 31, 31-34). Nunca se extendieron sobre el sentido de esta anticipación, pero ellos estaban seguros de que Dios actuaba en favor de todos los hombres, a los que creó e hizo objeto de su amor. Cuando el hombre se entregue con humilde confianza a Dios, ya sea en solemnes actos de culto colectivo o en el recinto privado de su propia vida, aprenderá cada vez más cosas sobre el verdadero sentido de la vida y de la fe:

¿No has sabido, no has oído
que el Dios eterno es Jehová,
el cual creó los confines de la tierra?
No desfallece, ni se fatiga con cansancio,
Y su entendimiento no hay quien lo alcance.
Él da esfuerzo al cansado,
Y multiplica las fuerzas de los que no tienen ningunas.

Los muchachos se fatigan y se cansan;
Flaquean y caen;
Pero los que esperan a Jehová
Tendrán nuevas fuerzas;
Levantarán alas como las águilas;
Correrán, y no se cansarán;
Caminarán y no se fatigarán (Isaías 40, 28-31, versión Reina-Valera 1960).

Reyes, sacerdotes y profetas en el culto

La existencia de un sistema estable dedicado al culto público requiere de funcionarios dedicados exclusivamente al cuidado de los lugares de culto y a la supervisión de cuanto se hace en ellos. El Antiguo Testamento menciona a ciertos personajes que desempeñan papeles relevantes en este sentido. Como es de esperar en un contexto patriarcal, la vasta mayoría de ellos eran varones, si bien se encuentran algunas referencias de «mujeres que sirvieron a la puerta del tabernáculo» (Éxodo 38, 8; 1 Samuel 2, 22). Por desgracia, prácticamente no se dice nada de sus funciones, aunque algunos autores creen que fueron de tipo sexual, según coligen de las relaciones sexuales que los hijos de Elí tuvieron con ellas. La narración bíblica (1 Samuel), sin embargo, deja bien claro que la actuación de éstos constituyó un abuso de su cargo, y cabe pues la probabilidad de que también ellas ocuparan algún rol cultual en los santuarios. Resulta relevante el que dicha

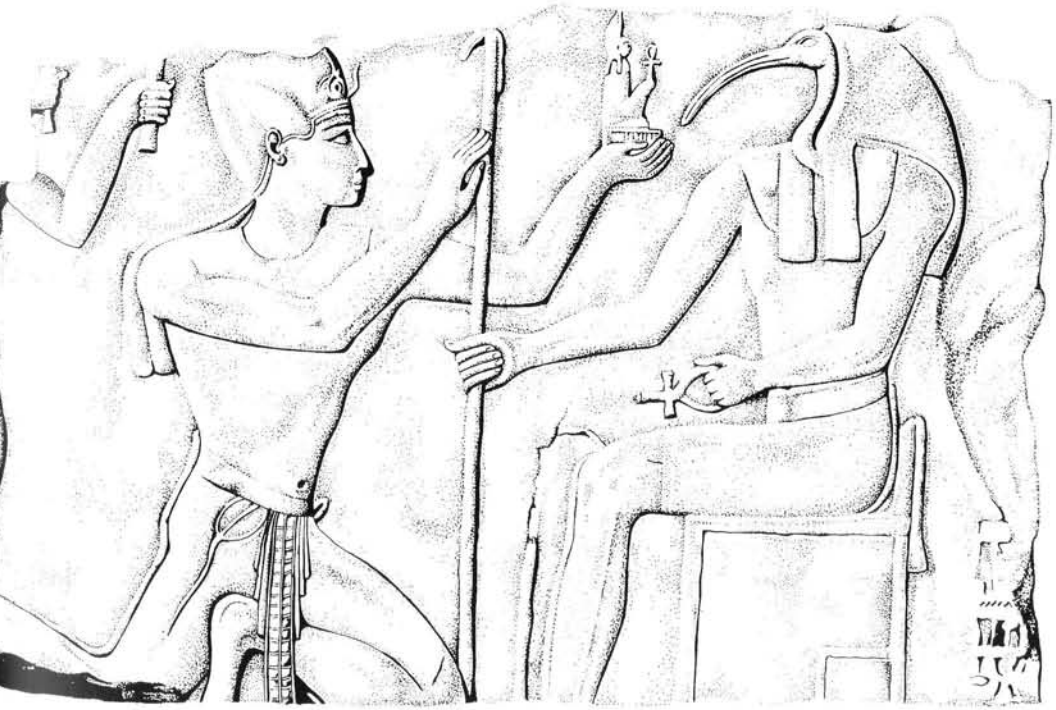
narración (Jueces y primeros capítulos de 1 Samuel) se sitúe en unos momentos de agitación y de resquebrajamiento social del primitivo Israel. Además, es un dato sociológico bien atestiguado el que la mujer alcanza más fácilmente los puestos públicos en tales circunstancias, que en tiempos de paz y estabilidad. Generalmente, pues, la religión —como tantas otras cosas— estaba dominada por el varón.

Los reyes

En el antiguo Oriente Medio, los reyes eran figuras destacadas en el aspecto religioso. Su función precisa variaba según los distintos lugares. En Egipto, por ejemplo, el faraón solía ser considerado como un ser divino. En Babilonia, era más bien una especie de mensajero de los dioses: un intermediario entre los hombres y los dioses, sin ser él mismo un ser divino. Contra la opinión de algunos eruditos, no es probable que los reyes de Israel o de Judá fuesen considerados nunca como dioses. En realidad, cuando el sirio Naamán supuso que uno de ellos era dios, el rey se apresuró a negarlo (2 Reyes 5, 7). Los salmos ofrecen pruebas evidentes de que el pueblo no oraba al rey, sino a Dios para pedirle ayuda (Salmos 20, 1-9; 72, 1-19). Desde los primeros tiempos de la llegada de Israel a la tierra de Canaán, se consideró, en cambio, a Dios como rey. La tensión entre esta creencia y la necesidad política de un jefe militar se reconoce en los relatos del nombramiento de Saúl como rey (1 Samuel 8, 1-22; 10, 17-27), y a veces en el mensaje de los profetas (Oseas 8, 4). Pero incluso cuando la idea de la realeza fue aceptada, los textos siguen considerando a Dios el jefe supremo de su pueblo y al rey su servidor (Deuteronomio 17, 14-20).

La naturaleza especial de la posición del rey se ponía de relieve en su consagración. El ritual destacaba esta relación estrecha con Dios, y declaraba que el rey era, en efecto, una persona «santa». David reconoció esta cualidad incluso en Saúl (1 Samuel 24, 5-7), y cuando éste murió en la batalla el autor del regicidio fue condenado a la pena capital por «haber dado muerte a uno que el Señor

En todo el antiguo Oriente Medio el rey desempeñaba un papel religioso primordial. Por medio de los sacerdotes, el rey atendía a los dioses, quienes a cambio le mostraban su favor. En este relieve de piedra caliza pintada, el faraón Seti I presenta una ofrenda al dios Tot.



Reyes, sacerdotes y profetas en el culto *(continuación)*

eligió para ser rey» (2 Samuel 1, 14-16). Esta relación especial entre Dios y el rey se expresó en la idea de un «pacto» existente entre Dios, la familia real de David y el pueblo de Judá (2 Samuel 7, 8-16); y en alguna ocasión se llama al rey «hijo» de Dios (Salmos 2, 7).

Al rey se le podía calificar también de sacerdote (Salmos 110, 4). Los reyes solían desempeñar un papel importante en el culto público, y el Antiguo Testamento presenta a los reyes de Israel y de Judá ejerciendo esas actividades. Durante toda la historia de los dos reinos, los reyes intervenían como elemento primordial en el culto público. David creó centros de culto (2 Samuel 6, 17; 24, 25) y Salomón construyó el templo (1 Reyes 5, 1-6, 14). El primer rey del reino septentrional de Israel creó también santuarios en su país y estableció por decreto la clase de culto que debía oficiarse en ellos (1 Reyes 12, 26-33). El resultado fue que estos santuarios se consideraron «lugares de culto del rey, templos nacionales» (Amós 7, 13). Pero otro tanto ocurrió con el templo de Jerusalén, ya que los reyes de Judá controlaron el culto que se ofrecía en él. Los sacerdotes eran en realidad miembros de la casa real y estaban bajo el control del rey (2 Samuel 8, 17; 20, 25; 1 Reyes 2, 26-35; 4, 4; 2 Reyes 12, 4-16). Los reyes dictaban la política religiosa. A Asá (1 Reyes 15, 11-15), Acaz (2 Reyes 16, 1-18), Joás (2 Reyes 12, 1-19), Ezequías (2 Reyes 18, 1-7), Manasés (2 Reyes 21, 1-9) y Josías (2 Reyes 22, 3-23, 23) se atribuye específicamente el mérito de haber reorganizado el culto del templo, en una u otra dirección. Además de ser los responsables de la organización general del culto, los reyes podían en ocasiones desempeñar funciones en el mismo. Saúl (1 Samuel 13, 8-10; 14, 35), David (2 Samuel 6, 13; 24, 25), Salomón (1 Reyes 3, 3-4; 8, 62-63), Jeroboán I (1 Reyes 12, 32-13, 1) y Acaz (2 Reyes 16, 1-16) ofrecieron sacrificios periódicamente. Los reyes también oraban pidiendo ayuda a Dios para la nación, y bendecían también en su nombre (1 Reyes 8, 14-66; 2 Reyes 19, 14-19). En una ocasión, David ofreció un sacrificio e impartió la bendición revestido de ornamentos sacerdotales (2 Samuel 6, 12-19).

En las antiguas culturas, era responsabilidad sacerdotal ofrecer libaciones a los dioses. Esta placa de Babilonia muestra en la parte superior a un sacerdote ante un dios, y en la inferior a unos hombres conduciendo unos animales, quizás, al sacrificio.

Obviamente, los reyes desempeñaban un papel importante en la vida religiosa de su pueblo. Esto no tiene nada de extraño, supuesta la creencia de que eran designados por Dios mismo, pues tenían autoridad para animar a su pueblo a mantener la fe aliancista y, en ocasiones, a deformarla. No está nada claro el carácter concreto de la realeza, dadas las numerosas funciones «sacerdotales» que podían ejercer los reyes, pero ciertos factores nos aconsejan ser cautos antes de afirmar que la función principal del rey era de tipo religioso más que político:

- La religión y la política estuvieron siempre muy relacionadas en el mundo antiguo. En particular, las diversas superpotencias de cada época solían imponer la propia religión a sus vasallos como signo del sometimiento de éstos. Esto explica que los reyes procedieran con tanta frecuencia a modificar los objetos utilizados en el templo. La restauración de la fe aliancista significa una reafirmación de la independencia de Judá.
- Las funciones exclusivas de los sacerdotes no estaban tan perfectamente delimitadas

durante la época de la monarquía como lo estuvieron después del exilio. Como veremos más abajo, todo cabeza de familia podía ofrecer sacrificios o establecer un nuevo lugar de culto, y cuando los reyes intervenían en asuntos de culto, ejercían principalmente esa facultad.

● Quizá sea significativo que las únicas ocasiones en que tenemos referencia de actos cultuales ejercidos por reyes sean fechas importantes en la vida de la nación. Incluso actualmente, las monarquías tienden a figurar en las celebraciones religiosas de fechas señaladas, aunque no ejerzan funciones estrictamente «sacerdotales». El culto cotidiano en el antiguo Israel corría a cargo de otros funcionarios religiosos designados por el rey para esta tarea.

Sacerdotes

Hemos visto ya que durante el período de la monarquía los sacerdotes guardaban una estrecha relación con el rey. Algunos expertos han supuesto que el sacerdocio mismo nació en este período; pero su existencia y funciones parecen ser muy anteriores. Es cierto que el Antiguo Testamento muestra un margen de flexibilidad en el culto durante el período anterior. Algunos relatos presentan a los varones cabeza de familia ofreciendo sacrificios (Génesis 22, 13; 31, 54; 46, 1; Jueces 6, 19-27; 13, 19-23; 1 Samuel 1, 3; 2, 12-13; 9, 12-13). Pero esto no es una prueba de la inexistencia de los sacerdotes, ya que incluso muy posteriormente los actos de sacrificio eran ejecutados por el propio oferente y no por el sacerdote. Más sorprendente es, quizá, la posibilidad por parte de los clanes y otros grupos de apoyar y destituir a sus sacerdotes (Jueces 17, 1-18, 31). Pero los incidentes de este tipo pudieron ser excepciones, pues sería extraño que Israel no contara con un sacerdocio organizado en aquella época. Consta que otras naciones disponían ya de sacerdotes, y el Antiguo Testamento menciona a algunos de ellos: el cananeo Melquisedec (Génesis 14, 17-24), el egipcio Putifar (Génesis 41, 45-46), el madianita Jetró (Éxodo 18, 1) y los sacerdotes filisteos de Dagón (1 Samuel 5, 5). En el contexto de las ideas religiosas de la época la existencia del arca de la alianza y le la tienda del encuentro exigía casi necesariamente sacerdotes profesionales para hacerse cargo de ellas.

¿Cuál era, pues, el oficio de los sacerdotes y cómo lo desempeñaban? La respuesta a esta pregunta cambia con los años, como es natural. Después del exilio, con la desaparición de los reyes, los sacerdotes llegaron a ocupar un puesto político importante. Pero en el período anterior, parece que actuaron dentro de un espacio religioso más restringido, al menos en los grandes santuarios nacionales, que estaban estrictamente controlados por los reyes. Algunos aspectos de su tarea no están claros, especialmente las relaciones entre sacerdotes y levitas. Pero el Antiguo Testamento ofrece datos sobre algunas de sus funciones.

● Los sacerdotes cuidaban de los santuarios en todo el país (Jueces 17, 1-13; 1 Samuel 1, 1-3, 21; Amós 7, 10-13). Vivían de las ofrendas de los fieles, y les correspondía una parte de la carne de los sacrificios (Números 18, 8-32; 1 Samuel 2, 12- 16). Podían poseer también sus propias tierras y bienes (1 Reyes 2, 26; Amós 7, 17).

● El pueblo consultaba a los sacerdotes sobre el modo de proceder en determinadas situaciones. Según un relato, el primer encuentro de Saúl con Samuel fue para preguntarle sobre el paradero de sus burras (1 Samuel 9, 3-16). El relato no precisa cómo esperaba Saúl que Samuel conociera el paradero de las burras, pero otros pasajes parecen indicar que el sacerdote utilizaba una serie de dados especiales (*urim* y *tummim*) para contestar a tales preguntas (1 Samuel 14, 41-42; Deuteronomio 33, 8; Éxodo 28, 30). No se conoce exactamente el procedimiento concreto, pero todo hace suponer que tuvo muy corta vigencia. Después de la época de David, son los profetas los que dan consejos e instrucciones de este tipo (1 Reyes 20, 13-14; 22, 6; 2 Reyes 3, 11-19).

● En un plano más general, los sacerdotes daban instrucciones (*Torá*) en temas relativos

Reyes, sacerdotes y profetas en el culto *(continuación)*

al culto. Podían pronunciarse sobre si ciertas cosas, lugares o personas eran puras o impuras, santas o profanas, y de ese modo orientaban a los fieles (Levítico 10, 8-11; 13, 1-8; Ezequiel 22, 26; 44, 23, Ageo 2, 11-14). Algunos investigadores creen que ciertas leyes morales, como los diez mandamientos, pudieron ser tema de «predicación» en este sentido por los sacerdotes. Después del exilio, los levitas realizaban la tarea de la enseñanza, pero su *Torá* difería de la enseñanza sacerdotal anterior, pues consistía en la exposición de fragmentos de escritos veterotestamentarios (Nehemías 8, 79). Los sacerdotes podían ejercer también funciones judiciales, como se indicó en el capítulo precedente.

● Los sacerdotes intervenían en el ofrecimiento de los sacrificios. El oferente era el que sacrificaba el animal pero el sacerdote instruía sobre la forma idónea de sacrificio en las distintas ocasiones, y era siempre él (como persona especialmente «santa») el que rociaba con la sangre el altar. En este sentido, era un mediador, representando a Dios ante el pueblo y al pueblo ante Dios.

● El sacerdote podía mediar también dando respuesta en nombre de Dios a las peticiones de los fieles (1 Samuel 1, 17) o pronunciando una bendición sobre ellos (Números 6, 22-26). Fue esta función de mediador la que más caracterizó la obra del sacerdote. Él estaba especialmente consagrado a Dios y en condición de tal podía ponerse en contacto con la santidad terrible del lugar de culto. A través de su presencia, Dios y el pueblo podían comunicarse de un modo tangible.

Profetas

Cuando los habitantes de Jerusalén tramaron un atentado contra Jeremías, comentaron: «No por eso faltarán sacerdotes que nos digan la ley, ni sabios que den consejos, ni profetas que transmitan las palabras de Yahvé» (Jeremías 18, 18). Alguna vez causó sorpresa a los investigadores ver mencionados a profetas y sacerdotes en el mismo contexto, como si fuesen figuras complementarias. Hace un siglo, se consideró como un «resultado seguro» del estudio del Antiguo Testamento la oposición frontal entre los sacerdotes y los profetas. Representaban dos tipos diferentes de religión: los sacerdotes se preocupaban de la ejecución rutinaria y mecánica de un ritual vacío, y los profetas se interesaban por la comunicación de un mensaje vital y renovador de Dios. Se suponía generalmente que los grandes profetas del Antiguo Testamento eran predicadores de moral que no se preocupaban en absoluto de la religión organizada y que sólo después del exilio surgió una casta menor de profetas que luego intervino en la cuestión del culto formal, debido a la desaparición total del mensaje profético original.

Es cierto que algunos profetas extremaron sus críticas al formalismo vacío del culto (Amós 5, 21-24; Oseas 6, 6; Miqueas 6, 6-8; Isaías 1, 10-17), pero sabemos hoy que ellos no estaban disociados del culto. Un análisis riguroso del Antiguo Testamento ha mostrado que los profetas como colectividad solían estar estrechamente ligados al culto organizado. Varios factores llevan a esta conclusión:

● Como hemos visto a lo largo del presente estudio, el culto formal y la conducta cotidiana iban unidos en la fe veterotestamentaria. Ambos conformaban la respuesta del pueblo a la bondad de Dios. Los profetas no podían negar la importancia del culto organizado sin negar al mismo tiempo los fundamentos mismos de la fe aliancista.

● Los textos presentan a menudo a sacerdotes y profetas actuando conjuntamente. Samuel y Elías son los únicos profetas que aparecen expresamente ejerciendo funciones sacerdotales (1 Samuel 7, 9; 11, 15; 1 Reyes 18, 36-39), pero otros pasajes establecen una clara conexión entre ambas funciones (Jeremías 5, 31; 23, 11; 26, 7. 16; 29, 26; Lamentaciones 2, 20; Zacarías 7, 1-3). Y sabemos que al menos hubo un profeta que tenía su habitación personal en el templo de Jerusalén (Jeremías 35, 3-4).

Era frecuente que los profetas comunicaran su mensaje durante los actos de culto

organizado, y sus temas solían estar relacionados con las grandes fiestas religiosas. Por ejemplo, cuando Amós habló del «día del Señor» inminente, probablemente se hacía eco de las expectativas populares de los fieles cuando vivían el clímax de una gran festividad, si bien Amós echó por tierra esas expectativas (Amós 5, 18-24). Cuando el sacerdote Amasías proscribió a Amós, le sugirió ir a proclamar su mensaje a otro lugar, porque no podía esperar que le dieran empleo en Betel, lo cual supone que, a veces, los profetas ejercían allí su actividad (Amós 7, 10-13). Hay que tener presente, además, que tanto Jeremías (Jeremías 1, 1) como Ezequiel (Ezequiel 1, 1) eran miembros de familias sacerdotales. Todo esto indica, según algunos, que Jeremías, Ezequiel y otros formaban parte del personal que ejercía sus actividades en diversos lugares de culto. Pero no hay pruebas evidentes en favor de esta hipótesis. Lo único cierto es que los profetas aparecen hablando en el templo y participando en el culto. En una época posterior, Jesús hará ambas cosas, pero nadie ha concluido de ahí que Jesús fuese sacerdote. Era obvio acudir allí donde se reunía la gente y aprovechar los motivos familiares para presentar un mensaje. En cualquier caso, los profetas nunca limitaron su predicación a los momentos de culto, sino que salieron a las plazas, a los campos y a cualquier lugar donde pudiera escucharles la gente.

● Ciertos salmos parecen indicar que algunos hablaban en nombre de Dios durante los actos litúrgicos. Hay salmos que comienzan como lamentaciones y concluyen con acción de gracias, dando a entender que, a lo largo de la plegaria, el fiel adquiere la seguridad de la presencia constante de Dios (Salmos 20; 22; 86). En otros salmos, Dios mismo comunica directamente tales mensajes de seguridad (Salmos 12, 5; 85, 9-13; 91, 14-16). Un salmo dice que esos mensajes llegaban a través de una «voz desconocida» durante el culto celebrado en el templo (Salmos 81, 5-16). Hemos visto que el culto incluía a menudo la representación escénica, y si otros textos del Antiguo Testamento presentan a los profetas hablando sobre la ayuda de Dios, ¿quién mejor que un «profeta cultual» de este estilo para intervenir en los actos de culto? Hay algunas pruebas de esto en la obra del cronista, que en un pasaje da el titulo de «levitas» a personas que fueron calificadas de «profetas» en el relato anterior de Reyes (compárese 2 Crónicas 34, 30 con 2 Reyes 23, 2). En otros pasajes, estos mismos «levitas ejercen expresamente funciones proféticas, incluyendo la transmisión de mensajes sobre la ayuda de Dios durante el culto (1 Crónicas 25, 1-6; 2 Crónicas 20, 13-19). Los investigadores han hecho cábalas sobre las tareas precisas realizadas por estos profetas cultuales. Pero, aparte estas vagas referencias de las crónicas y las implicaciones de ciertos salmos, no disponemos de ninguna información especifica al respecto.

Algunos profetas veían a sí mismos como centinelas e sus atalayas, dispuestos a advertir a todo aquél que se desviaba de los caminos de Dios. Los profetas odiaban el culto vacío y formal, sin ningún contenido ético.

13 De la Biblia Hebrea al Antiguo Testamento

La Biblia Hebrea ha ocupado siempre un lugar primordial en la iglesia cristiana, y de hecho aparece citada en casi todas las páginas del Nuevo Testamento. Pero también la Biblia Hebrea (en la forma cristiana llamada Antiguo Testamento) ha representado para dicha iglesia un problema, e incluso en los primeros tiempos de la iglesia se polemizó acaloradamente por generaciones sobre su sentido y relevancia. En los años inmediatamente posteriores a la muerte y resurrección de Jesús, fue el tema que causó más fricciones y diferencias en la vida de las jóvenes iglesias. Jesús había declarado que su propia vida era el «cumplimiento» de la Biblia Hebrea (Mateo 5, 17). Sin embargo, muchas de sus acciones parecían descalificar las enseñanzas veterotestamentarias más características, especialmente en temas como la observancia del sábado (Marcos 2, 23-28) y los preceptos sobre manjares (7, 14-23), pero también sobre algunas de sus doctrinas morales (Mateo 5, 21-48).

Ya en el primer capítulo de este libro recalqué que mi perspectiva era cristiana, y por ello parece lógico concluir tratando la cuestión de la autoridad del Antiguo Testamento en la iglesia cristiana. A su vez, esta cuestión está ligada a otras muchas relativas a la interpretación y comprensión, las cuales tienen una particular relevancia independientemente de las convicciones personales. En efecto, el Antiguo Testamento no sólo ha jugado un papel vital en la evolución del pensamiento cristiano, sino que ha tenido gran influencia en el desarrollo de la civilización occidental. Sus historias han servido de inspiración y legitimación de buena parte de los valores occidentales que han sido extendidos por el mundo en los últimos dos o tres siglos.

Cuestión de fe

La primera generación de cristianos estuvo compuesta por judíos, y entre ellos no existió una sensación de discontinuidad entre las Escrituras hebreas y sus creencias en Jesús. En efecto, la mayoría de ellos siguió observando el modo de vida anterior, basado en la Biblia griega (Setenta) tal y como era interpretada en el judaísmo del siglo I.

Pero una vez quedó claro que el mensaje cristiano iba dirigido también a los no judíos, y que los romanos y los griegos podrían ser seguidores de Jesucristo, la cuestión de la autoridad de las Escrituras tradicionales se presentó bajo otra forma mucho más perentoria: ¿Era necesario para un pagano hacerse judío como condición para ser cristiano? Pablo y otros escritores del Nuevo Testamento contestaron con un rotundo ¡No! (Gálatas; 1 Pedro; Hebreos). Pero no dejaron de aceptar las Escrituras hebreas como Sagrada Escritura y utilizaron sus textos como base para su propia exposición de la fe cristiana. Y es ahí donde surge el problema, porque si no se pueden considerar ya determinadas partes del Antiguo Testamento como válidas para la fe y la acción cristiana, ¿cómo podemos discernir esos fragmentos y saber a qué atenernos sobre el resto?

En busca de soluciones

La cuestión de las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento fue planteada sin ambages por un cristiano del siglo II llamado Marción. Este pensador no sólo mostró las ambigüedades existentes en la postura adoptada por los apóstoles, sino que llamó la atención sobre otros problemas que el Antiguo Testamento le creaba a la fe cristiana. Jesús habló de un Dios de amor que se preocupa del bien de todos los hombres, pero cuando Marción leyó el Antiguo Testamento, vio en él diversas descripciones de Dios en las que aparecía asociado a un despotismo y crueldad extremas; lejos de buscar la salvación de los hombres, Dios parecía querer a veces su aniquilación. Evidentemente, Marción desenfocó un tanto la visión, ya que el juicio severo es también un elemento importante en la enseñanza de Jesús, y el amor de Dios nunca estuvo ausente en la fe veterotestamentaria, como hemos comprobado en diferentes sitios. No obstante, el lector moderno tiene a menudo la misma sensación, y a algunos cristianos de hoy les resulta difícil conciliar la visión de Dios que da el Antiguo Testamento con lo que consideran la visión fundamental del Nuevo. Incluso al intérprete más avispado le resultará difícil reconciliar los sentimientos expresados en el Salmo 137, 8-9 con el requerimiento pronunciado por Jesús en el Sermón del Monte de amar a los enemigos (Mateo 5, 43-48). Por no mencionar asuntos, como el del sacrificio, que resultan (al menos para el paladar occidental) bastante crueles o completamente incomprensibles.

La solución que Marción dio a este problema fue muy simple: desechar enteramente el Antiguo Testamento como parte de las Escrituras cristianas. Estas ideas, si bien fueron resonadas, no recibieron gran apoyo de la iglesia antigua, entre otras razones porque Marción también se mostró dispuesto a desechar, por razones similares, buena parte del Nuevo Testamento, con lo que consiguió que se cuestionara su fe cristiana. Con todo, los dirigentes de la iglesia antigua cayeron en la cuenta de la importancia de la lógica empleada por Marción, percatándose pues de que los cristianos sí tenían un

problema con el Antiguo Testamento. En efecto, si, como afirmaban, el advenimiento de Jesús era la nueva obra de Dios en la vida del mundo, ¿qué valor podía tener la historia de un pueblo antiguo para la fe en Jesús? La respuesta corriente fue que el Antiguo Testamento, interpretado correctamente, decía lo mismo que el Nuevo. Mas para demostrar esto, era preciso entender el Antiguo Testamento en un sentido diferente al que capta el lector ordinario.

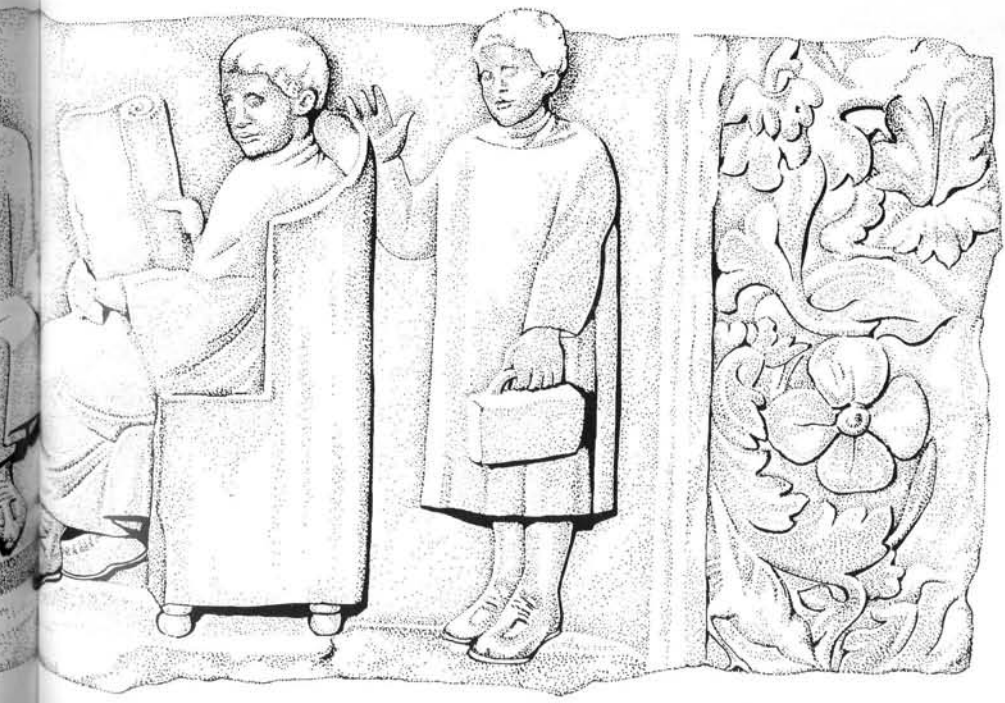
Los estudiosos judíos, por su parte, habían abordado ya la cuestión desde un ángulo distinto. Con más de un siglo de anticipación, el gran intérprete judío Filón (alrededor de 20 a. C.-45 d. C.), que vivió en Alejandría de Egipto, afrontó el reto de conciliar el Antiguo Testamento con el pensamiento de los filósofos griegos. Las conexiones claras entre uno y otro eran escasas, pero aplicando una interpretación alegórica y mística al Antiguo Testamento, Filón creyó haber llegado a demostrar que Moisés y el resto de los escritores del Antiguo Testamento habían proclamado las verdades de la filosofía griega varios siglos antes que los pensadores griegos. Algunos dirigentes de la iglesia antigua, especialmente en Alejandría, adoptaron con entusiasmo este método. Pronto utilizaron las mismas técnicas para demostrar que los libros del Antiguo Testamento contienen asimismo todo lo que hay en el Nuevo para aquellos que saben comprenderlo. Incluso ciertos pormenores aparentemente insignificantes de los relatos veterotestamentarios se interpretaron como símbolos del Evangelio cristiano. Cualquier objeto rojo podía

Un maestro de escuela romano con sus pupilos. En la carta a los Gálatas, Pablo habla de la ley como de «nuestro ayo para llevarnos a Cristo» (3, 24).

entenderse como una referencia a la muerte de Jesús en la cruz (por ejemplo, la vaca roja de Números 19, o la cinta roja de Rajab en Josué 2, 18); cualquier referencia al agua aludía al bautismo de Jesús; los relatos del éxodo, donde se combinan la sangre (tiñendo los dinteles de las puertas en la pascua) y el agua (al cruzar el mar Rojo), dieron lugar a complejas explicaciones sobre la relación entre la cruz y la salvación cristiana, y sobre los dos sacramentos cristianos del bautismo y la cena del Señor.

Hilario, obispo de Poitiers (315-368 d. C.), explicó este modo de leer el Antiguo Testamento en los siguientes términos:

> *«Cada frase contenida en el libro sagrado anuncia mediante la palabra, explica mediante hechos y corrobora mediante ejemplos la venida de nuestro Señor Jesucristo... Desde el comienzo del mundo, Cristo, a través de prototipos auténticos y absolutos en la persona de los patriarcas, engendra a la iglesia, la purifica, la santifica, la elige, la segrega y la redime: mediante el sueño de Adán, mediante el diluvio en los tiempos de Noé, mediante la bendición de Melquisedec, mediante la justificación de Abrahán, mediante el nacimiento de Isaac, mediante la cautividad de Jacob... El plan de esta obra es mostrar que en cada personaje de cada época, y en cada acto, se refleja la imagen de su venida, de su enseñanza, de su resurrección, y de nuestra iglesia, como en un espejo»* (Hilario, Introducción al Tratado de los misterios).



Esta concepción del Antiguo Testamento no satisfizo a todos los dirigentes de la iglesia, especialmente a los que mantenían relaciones con el otro gran centro cristiano: el de Antioquía de Siria. Pero se aceptó en general que el Antiguo Testamento era un libro básicamente cristiano y que, de un modo u otro, sus contenidos estaban relacionados con las creencias fundamentales de la teología cristiana.

Durante la Reforma Protestante se planteó de nuevo la cuestión. Martín Lutero (1483-1546) y Juan Calvino (1509-1564) insistieron en la necesidad de abordar la fe veterotestamentaria en su contexto histórico y social. En este sentido, su enfoque no fue distinto del que adoptan muchos investigadores modernos. Pero Lutero distinguió el valor del Antiguo y el del Nuevo Testamento considerando al primero como «Ley» y al segundo como «Evangelio». Esto le permitió separar el trigo del Evangelio puro (que se encuentra, según él, en las cartas de Pablo) de la paja de un legalismo superpuesto (identificado con el Antiguo Testamento y con el cristianismo judío). Esta interpretación ha ejercido una profunda influencia en la investigación bíblica hasta nuestros días, en parte debido a que el campo exegético protestante ha asociado (consciente o inconscientemente) el legalismo judío con el catolicismo medieval. Pero estos postulados adolecen de algunos fallos fundamentales:

Martín Lutero

- Pasa por alto el hecho de que la «Ley» no es la base de la fe veterotestamentaria, y de que ésta, además, tampoco es totalmente ajena al Nuevo Testamento. En ambos, la Ley se sitúa en el contexto de una idea aliancista en la que el amor de Dios es el principio fundamental.
- Lutero identificó erróneamente el judaísmo con el legalismo moralista. Esto no es válido ni siquiera en la concepción farisea, que Pablo rechazó tan tajantemente. En este punto, Lutero se dejó guiar por su propia reacción contra el cristianismo católico romano, al formular su visión personal de la espiritualidad veterotestamentaria.

Calvino reconoció algunas de estas deficiencias y puso el énfasis en el tema de la alianza en ambos testamentos. Mediante una rigurosa comparación de las relaciones de Dios con los hombres en el antiguo Israel y en la iglesia cristiana, pudo concluir que las dos partes de la Biblia cristiana se complementan como una especie de «revelación progresiva» donde las promesas hechas a Israel en el Antiguo Testamento encuentran su culminación en la vida de la iglesia cristiana. Esta concepción no está exenta de dificultades, pero supone al menos un intento de tomar en serio la fe veterotestamentaria, y muchos cristianos conservadores comparten aún hoy en buena medida la posición de Calvino.

Después de la Reforma, la cuestión de si el Antiguo Testamento es un libro cristiano quedó soslayada hasta nuestra generación. La Ilustración europea, que consideró el Antiguo Testamento como una serie de libros que deben interpretarse en el contexto de sus épocas respectivas, dio otro giro a la investigación. Pero en los últimos cien años aproximadamente, la cuestión teológica ha pasado de nuevo al primer plano. El movimiento nazi supuso un impulso significativo en esta línea. Los sentimientos antijudíos de este movimiento tuvieron inevitablemente sus repercusiones en las iglesias alemanas, y la presencia del Antiguo Testamento en la Biblia cristiana pasó a ser un problema político crucial y no sólo un tema de reflexión teológica. Los teólogos alemanes comenzaron a adoptar la actitud de Marción. Sin embargo, y a pesar de las presiones políticas, muchos investigadores alemanes hicieron una valoración positiva del Antiguo Testamento. Algunas de las obras más creativas se hicieron en esa época, entre ellas las de Walter Eichrodt, Gerhard von Rad y el teólogo suizo Karl Barth. Más recientemente, esta cuestión vuelve a estar en el candelero por el uso que se ha hecho del Antiguo Testamento por parte de quienes albergan un sentimiento antipalestino, y de quienes lo han empleado como legitimación de la limpieza étnica en lugares tan distantes como Sudáfrica o los Balcanes.

Juan Calvino

Actualmente, los cristianos adoptan diversas actitudes en la valoración del Antiguo Testamento:

- Algunos pretenden otorgar al Antiguo Testamento igual valor y autoridad que al Nuevo, arguyendo que cada palabra suya es palabra de Dios mismo. Pero habría que hacer muchas reservas antes de aceptar esta postura. Hay, en efecto, secciones enteras en la enseñanza de Jesús donde éste declara sin rodeos que su mensaje, cuando menos, implica una revisión radical de algunos aspectos fundamentales de la doctrina veterotestamentaria.
- Otros arguyen que el Antiguo Testamento quedó sustituido absolutamente por el Nuevo y que, por tanto, puede ser descartado. Pero también en este punto debemos guardar el delicado equilibrio que encontramos en la enseñanza de Jesús. Porque Jesús presenta también su ministerio como un «cumplimiento» o realización del Antiguo Testamento. Podemos discutir legítimamente sobre lo que esto significa, pero la actitud de Jesús implica sin duda la aceptación de que el Antiguo Testamento tiene algo que decir a los cristianos, y en consecuencia ocupa un lugar legítimo en la Biblia cristiana.
- Algunos establecen una diferencia entre las diversas partes del Antiguo Testamento. Distinguen entre temas como ciertas leyes sobre los sacerdotes, los sacrificios y la pureza legal (leyes que los cristianos no observan desde hace mucho tiempo), y otras partes, como los diez

mandamientos y la enseñanza moral de los profetas (que se consideran aún válidas). Calvino establece una división similar, pero es más fácil hacer tales distinciones que justificarlas. Desechando los elementos aparentemente irrelevantes, eliminamos de hecho algunos de los aspectos básicos de la fe veterotestamentaria. Además, es precisamente en conceptos como el sacrificio donde el Nuevo Testamento encuentra más correlación entre la fe veterotestamentaria y las creencias cristianas sobre Jesús.

■ Muchos cristianos hablan también de una «revelación progresiva» de la voluntad y el ser de Dios a través de los dos testamentos. En esta perspectiva, la voluntad de Dios se revelaría en una serie de etapas que se corresponden aproximadamente con la capacidad comprensiva de los hombres. Así, algunas de las partes más «difíciles» del Antiguo Testamento se pueden explicar como concepciones o prácticas idóneas para una época primitiva, pero que están destinadas a ser substituidas por otras nociones más maduras, hasta culminar en la enseñanza de Jesús sobre un Dios de amor. Pero esta concepción es insostenible. Se basa en la idea anacrónica de un progreso moral inevitable de la humanidad. Y confunde las afirmaciones sobre Dios tal como es realmente con las afirmaciones sobre las ideas que sobre él se hacen los hombres. Además, implica el dudoso supuesto de que los hombres modernos saben necesariamente más sobre la voluntad de Dios y son más obedientes a él que lo fueron los patriarcas, profetas y otras figuras relevantes en los relatos del Antiguo Testamento.

Puntos de conexión

Las dificultades para interpretar el Antiguo Testamento dentro de la Biblia cristiana saltan a la vista. Debemos reconocer que el Antiguo Testamento es en muchos aspectos un libro extraño y ajeno al hombre moderno, sea o no cristiano. Al margen de la idea que tengamos de la fe veterotestamentaria, ésta difiere de la fe cristiana, y de hecho, cuando los cristianos leen el Antiguo Testamento, les parece difícil de comprender, porque pertenece a un mundo diferente al de su propia fe. Muchas de estas dificultades pueden desaparecer situando la fe veterotestamentaria en su propio contexto histórico y social, y es lo que hemos intentado hacer en el presente libro. Quizá ciertos temas como el sacrificio no les resulten por ello más atractivos, pero al menos podemos comenzar a apreciar su sentido en el contexto social de la fe de Israel.

Esto no significa que podamos simplemente dejar de lado el Antiguo Testamento, porque de hecho es imposible articular una fe cristiana adecuada sin hacer referencia al mismo. En el nivel más fundamental, es un hecho que no podemos comprender a fondo el sentido del Nuevo Testamento si desconocemos el Antiguo. Jesús y sus discípulos eran judíos practicantes. Estaban totalmente inmersos en las ideas veterotestamentarias sobre Dios y el mundo. Para ellos, la fe veterotestamentaria fue una parte viva y fundamental de su

existencia. Es evidente que se salieron del judaísmo en muchos aspectos cuando vieron la necesidad de eliminar o desarrollar ciertas cosas a la luz de las sorprendentes novedades de las acciones de Dios en Cristo. Sin embargo, siguieron interpretando su nueva experiencia cristiana, en buena parte, a través de la fe en la que habían sido educados. Las primeras iglesias cristianas utilizaron el Antiguo Testamento en la versión griega como su propia Biblia, y el lenguaje del Nuevo Testamento tiene mucho más en común con él que con la literatura profana de la cultura griega y romana. Inevitablemente, ese lenguaje influyó en la comprensión del cristianismo por parte de aquellas iglesias. En realidad, el lenguaje veterotestamentario impregna aún el pensamiento cristiano actual. Los cristianos occidentales modernos, que nunca han visto el sacrificio de un animal, celebran aún en sus templos el «único sacrificio verdadero, puro e inmortal» de Jesús, y muchos de ellos siguen llamando «altares» a una parte de sus templos, aunque no se derrame sobre ellos una sola gota de sangre. Quizá sea preciso revisar todas estas imágenes y articular su mensaje en otros conceptos para el hombre moderno. Mas para hacer esto con resultado positivo necesitamos antes comprenderlo; de lo contrario, corremos el constante peligro de eliminar conceptos fundamentales de la fe cristiana (v.g. la muerte de Cristo por todo el género humano) junto con el lenguaje del sacrificio, el altar y la expiación. Y el lugar donde podemos situar una comprensión adecuada de estas nociones es sin duda el Antiguo Testamento.

Pero el Antiguo Testamento nos ofrece algo más que un bagaje lingüístico y cultural para comprender a los escritores del Nuevo Testamento. En su totalidad, transmite también importantes verdades sobre Dios y sus relaciones con los hombres y con el mundo, que siguen siendo válidas. Si repasamos los encabezamientos de los capítulos que nos han servido para explorar la fe veterotestamentaria, podemos comprobar cómo los conceptos básicos de cada sección forman una base teológica indispensable para la fe cristiana tal como se presenta en las páginas del Nuevo Testamento. Hay una estrecha interconexión entre ambos testamentos, hasta el punto de que no resulta exagerado afirmar que la fe cristiana misma no tendría pleno sentido si tuviéramos que eliminar de la Biblia las afirmaciones básicas de la fe veterotestamentaria. Y en ningún tema aparece esto con tanta evidencia como en el caso de las creencias sobre Dios mismo.

EL DIOS VIVO

■ Hay un solo Dios, y este Dios es omnipotente y, sin embargo, se interesa personalmente por el bienestar de los hombres. Actualmente, los teólogos suelen hablar de estos dos aspectos del carácter de Dios en términos de «trascendencia» e «inmanencia». Podemos estar seguros de que este lenguaje hubiera significado poco para los hombres de la época veterotestamentaria. En realidad, no es probable que estas verdades sobre Dios fuesen percibidas con igual claridad

Una imagen de Dios muy frecuente en la Biblia es la del pastor.

por todos los sectores del pueblo de Israel, pero estaban sin duda implícitas en las primeras profesiones de fe que exhortan al pueblo a adorar a un solo Dios (Éxodo 15, 11-18), aunque sólo varios siglos después los grandes profetas afirmaron sistemáticamente la soberanía plena de Dios sobre el mundo y sus acontecimientos (Isaías 40, 12-31; 41, 21-29; 44, 1-20).

■ La creencia en un solo Dios va unida a la creencia de que ese Dios exige más una conducta moral que la observancia de unos actos religiosos o de unos tabúes rituales. Hemos visto ya que esto fue una idea nueva, pues la mayor parte de las religiones antiguas se interesaban más por los sacrificios y los ritos que por la moralidad. No hay que olvidar, sin embargo, que toda la noción veterotestamentaria de culto pierde su sentido si se disocian estos dos aspectos.

■ Hay que añadir la noción de la gracia de Dios: el hecho de que él ofrece sus dones desinteresadamente a todo hombre y mujer. Toda la historia veterotestamentaria encuentra su coherencia en el principio de que Dios hizo grandes cosas en favor del ser humano, y sobre esta base pudo exigirles lealtad y obediencia. Cada etapa de la historia muestra la preocupación activa de Dios por la salvación de su pueblo, y este principio «aliancista» sigue siendo básico en la noción cristiana de Dios y de sus caminos. El Antiguo Testamento presenta a Dios, lo mismo que el Nuevo, actuando por el bien de su pueblo. Y aunque el punto focal del Nuevo Testamento cambia desde los acontecimientos del éxodo o el exilio para centrarse en Jesús, subsiste el postulado básico de que Dios es un Dios amoroso que actúa y cuyas obras puede conocer todo hombre y mujer en el curso de su vida cotidiana.

■ Hemos observado en distintos momentos que el Antiguo Testamento no define a Dios «metafísicamente», preguntando de qué está hecho, sino «funcionalmente», preguntando cómo se comporta. El

Nuevo Testamento comparte este enfoque cuando viene a decir: «Mirad a Jesús: así es Dios».

DIOS Y EL MUNDO

No es demasiado difícil mostrar que ciertos aspectos del carácter de Dios son comunes a ambos testamentos. Pero sin el Antiguo Testamento, la fe cristiana sufriría una grave carencia respecto a la relación de Dios con el mundo natural.

■ Entre los primeros cristianos, era un lugar común creer que el mundo natural, físico, donde vivimos es intrínsecamente malo, y por eso cualquier propuesta de salvación debe incluir la evasión de este mundo a otro más «espiritual» y, por tanto, más perfecto. Esto formaba parte de la perspectiva griega, y cuando la iglesia cristiana se fue expandiendo desde Palestina hacia todo el imperio romano, fue siempre una tentación para los cristianos adoptar esa perspectiva. Aunque encontraban fuertes argumentos para hacerlo, los cristianos nunca aceptaron la idea de que la existencia material en este mundo carece de importancia, pero fue la fuerte mentalidad veterotestamentaria que informaba su pensamiento la que les permitió afirmar la bondad básica de la vida terrena. Como consecuencia de ello, en lugar de ver la salvación como una evasión de este mundo, los escritores cristianos del Nuevo Testamento afirmaron que el mundo estaba incluido en el plan de salvación de Dios: la venida de Jesús significa vitalidad y renovación de la sustancia misma de que está hecho el mundo (Romanos 8, 18-25; Colosenses 1, 15-20; Apocalipsis 21-22). Sin esta perspectiva mundana, los cristianos actuales tendrían poco que decir sobre los temas capitales del siglo XXI, como la amenaza de las armas nucleares, la amenaza ecológica, la violencia organizada o la utilización de los recursos naturales. Pero al incluir al mundo material en sus expectativas de salvación, los escritores neotestamentarios se anclaban firmemente en la fe del Antiguo Testamento.

■ Cuando el Nuevo Testamento explica las relaciones de Jesucristo con los hombres y las mujeres, lo hace asimismo desde la perspectiva veterotestamentaria sobre éstos y su relación con Dios. Da por buenas las ideas teológicas fundamentales que hemos señalado en los relatos de la creación y considera el pecado humano como una barrera interpuesta entre Dios y los hombres que es preciso derribar para que se reanude la amistad entre ambos. Toda esta estructura de pensamiento es tan esencial para la teología cristiana que sin esta visión veterotestamentaria la fe apostólica tampoco se habría desarrollado en la dirección que conocemos.

DIOS Y SU PUEBLO

La ética del Nuevo Testamento hereda una buena parte de las ideas veterotestamentarias:

■ La noción de «ley natural» que hemos analizado en referencia al

Antiguo Testamento es un requisito fundamental de la fe cristiana. Pablo la asume como pieza clave en su explicación de cómo la vida, muerte y resurrección de Jesús se aplican a todos los hombres y mujeres al margen de sus orígenes sociales o raciales (Romanos 1, 18-2, 16).

■ También es central en el Nuevo Testamento la estructura aliancista que sustenta muchos aspectos de la moral veterotestamentaria. La venida de Jesús fue considerada como otro acto grandioso de Dios, comparable con el éxodo y que reclama una respuesta similar de obediencia y entrega. Pero todos los modelos de la ética cristiana se basan también en la aserción veterotestamentaria fundamental de que los hombres deben comportarse como se comporta Dios (Mateo 5, 48). La única diferencia es que el modelo divino se hace incluso más explícito por el ejemplo del propio Jesús que los cristianos han de seguir (Filipenses 2, 5- 11; 2 Corintios 8, 8-9).

■ Hay que sumar también a ello toda la cuestión de una ética social cristiana, que depende tanto de la herencia veterotestamentaria. Por una serie de razones, el Nuevo Testamento tiene muy poco que decir sobre la relación de Dios con las naciones. Sin la aportación del Antiguo Testamento, la fe cristiana quedaría considerablemente empobrecida en este punto. La fe veterotestamentaria, en efecto, nos ofrece los fundamentos de una filosofía cristiana de la historia. La posición del Antiguo Testamento exige sin duda ciertas modificaciones a la luz de las enseñanzas de Jesús, pero algo significa el hecho de que los cristianos de hoy, a la hora de pronunciarse sobre temas sociales y políticos, recurran tan a menudo a las ideas de los profetas y de los legisladores del antiguo Israel.

EL CULTO A DIOS

Asimismo, la fe neotestamentaria se inspira en los antecedentes del Antiguo Testamento en mayor medida de lo que suele pensarse:

■ El estilo de culto de la iglesia antigua, y de muchas iglesias modernas, derivó de los esquemas de alabanza y celebración gozosa que hemos visto en las páginas del Antiguo Testamento.

■ Más sorprendente aún es la correlación entre ambos testamentos en el significado del culto. En efecto, el principio básico tanto del culto veterotestamentario como del culto cristiano es que, si bien Dios es un Dios santo, en todos los sentidos de la

palabra, es también un Dios perdonador, y la realidad de este perdón puede presentarse en los actos litúrgicos celebrados en presencia del pueblo de Dios.

■ No podemos olvidar la gran importancia que adquirió el tema del sacrificio en el pensamiento cristiano. Los escritores del Nuevo Testamento afirmaron que la vida, muerte y resurrección de Jesús fueron la culminación de todo lo que prometía el culto sacrificial del Antiguo Testamento. Era imposible hablar de lo que Jesús podía hacer en la vida de los hombres sin referirse a las esperanzas y aspiraciones de los fieles en el antiguo Israel. En realidad, la idea de sacrificio es tan importante en la tradición cristiana, que al menos un gran sector de la iglesia la considera, no sólo como una serie de metáforas e imágenes teológicas, sino como una parte simbólica de la liturgia actual de la comunidad cristiana.

Cuestión de comportamiento

Ya fue tratado en su momento el tema de la aparente aprobación e incluso promoción que las Escrituras hebreas hacen de la limpieza étnica. Por tanto, éste se ha convertido en uno de los temas principales que más preocupa al lector moderno, aparte los temas teológicos. Este asunto ocupa un lugar principal en la historia

Una de las experiencias constitutivas más importantes de la historia de Israel fue su entrada en la tierra prometida. En la foto, ésta es vista desde el extremo norte del Mar Muerto. Todo israelita debía recordar siempre que la tierra fue dada por Dios en usufructo.

deuteronomista, sobre todo en aquella parte que relata la entrada y asentamiento en la tierra de Canaán, esto es, Números y Deuteronomio, y en menor medida también Josué y Jueces. Se expresa en estos libros verdadero odio por los pueblos autóctonos, y se defiende su exterminio sin ambages. No sólo se informa de actos supuestamente históricos de limpieza étnica y genocidio, sino que además son aplaudidos como cumplimiento de la voluntad de Dios. Desde luego, contra esto no basta con argumentar que son actos cometidos en un mundo muy remoto en el tiempo, ya que estas mismas historias han sido utilizadas en los últimos mil años de la historia occidental como fundamento ideológico de muchas aventuras imperialistas, entre las que se encuentran las cruzadas, la invasión europea de América o de Asia y Australia, la mitología afrikaner que condujo al «apartheid» en Sudáfrica, y un largo etcétera. Desde esta óptica, la Biblia parecería no sólo tolerar, sino fomentar actos y prácticas que hoy día serían condenadas, sin ningún tipo de contemplaciones, como crímenes de guerra o crímenes contra la humanidad. Quienes están habituados a leer la Biblia, por esa

l Antiguo estamento ontiene informes le tono probatorio sobre a destrucción de omunidades enteras como onsecuencia de la ntrada y sentamiento de srael en la tierra rometida. La ujante ciudad ananea de Jasor se allaba enclavada n un importante unto estratégico, fue tomada por l ejército de Josué, que masacró a sus pobladores y puso uego a la ciudad asta su completa destrucción.

familiaridad con el texto pueden pasar por alto el efecto lacerante que tiene esta cuestión para muchos que, por ello mismo, van a cuestionar su mensaje, e incluso desechar la Biblia por completo. A fin de que nuestra interpretación sea moralmente íntegra, por tanto, no queda más remedio que lidiar con este tema.

La posesión de la tierra como señal del favor divino se menciona por más de 1700 veces en la Biblia Hebrea, y coincidentemente la posesión de la tierra ha sido asociada con la idea de triunfo por las fuerzas colonialistas occidentales que oprimieron a los pueblos autóctonos tras robarles sus tierras. Los cristianos leen los relatos con los ojos de los esclavos liberados que hallaron una nueva tierra para vivir, pero este Dios libertador del relato del éxodo puede parecer muy amenazante a ojos de quienes son conquistados. Así pues, no se

trata sólo de un problema hermenéutico, esto es, de interpretación, pues la opresión relatada es cierta y racismo y genocidio no sólo son aceptados como normales sino como moralmente dignos. Incluso en comparación a la literatura religiosa de aquellos pueblos antiguos, cuyos dioses ciertamente eran violentos pero impredecibles, la forma planificada del exterminio de la población cananea, según la presentan los relatos bíblicos, se hace aborrecible a ojos del lector moderno. Obviamente, surgen aquí duras cuestiones de tipo moral y espiritual sobre un Dios que promueve un comportamiento que no llega siquiera a alcanzar los valores morales seculares. Si no hubiera sido por la procedencia religiosa de la Biblia, seguro que los mismos cristianos hubieran hecho campaña para prohibir muchos de sus pasajes por propaganda racista.

Basten estas pinceladas respecto a esta cuestión, que ha sido deliberadamente planteada muy crudamente con el fin de abordarla desde una perspectiva cristiana que no caiga en la beatería o bisoñez. Varios son, pues, los aspectos que hemos de considerar en nuestra respuesta.

Revisar la historia

En los capítulos anteriores hemos dedicado buena parte de nuestra atención al estudio de lo que realmente ocurrió en el proceso de formación de Israel como nación en la tierra de Canaán. De todos los datos e indicios analizados, se desprenden dos conclusiones firmes: que no hay una sola causa o explicación para el establecimiento del estado israelita, y que las relaciones entre la cultura israelita y la cananea tradicional fueron mucho más complejas de lo que los relatos deuteronomistas dejan ver. En el plano de los cambios culturales, todos los datos históricos apuntan a que los valores que se identificaban bajo la etiqueta «Israel» pervivieron y se desarrollaron parejamente a los valores y formas de vida de las ciudades estado cananeas. Y esto no por décadas, sino por muchos siglos. Lo confirma además no sólo el dato arqueológico, sino el propio relato bíblico al informar de la constante tentación de Israel a caer en las formas cananeas. También hemos visto que, si bien no hay motivos para dudar de que muchos israelitas se consideraban descendientes directos de quienes participaron en el éxodo, otros muchos se sintieron atraídos al nuevo estado por su ideología igualitarista, pero conservando sus orígenes cananeos a pesar de su conversión a la nueva sociedad.

Algunos de los capítulos previos también han puesto de manifiesto el importante papel jugado por los editores que recibieron las historias tradicionales para publicarlas en su formato actual, lo que significa que en toda interpretación debe tenerse muy en cuenta la perspectiva editorial, sin duda muy distinta a la de los autores de los antiguos relatos. En el caso de los relatos de conquista, resulta significativo que no sean los episodios concretos los que presenten la instigación al genocidio, sino los comentarios editoriales escritos siglos después de los acontecimientos narrados. Los relatos originales daban fe de algunas refriegas militares al final de las cuales el poder militar cananeo parece preservar el grueso de sus fuerzas, lo que explica, a su vez, porqué los asentamientos israelitas surgen ubicándose principalmente en las zonas montañosas más pobres. Pero los editores posteriores no tenían interés en estos datos históricos, sino en una visión de la historia de Israel que, vista desde su nacimiento hasta su final con el exilio en Babilonia, diera respuesta a sus preocupaciones sobre la necesidad de mantener una separación espiritual y también racial respecto a los pueblos con los que conviven. Jamás hubo, por tanto, tales exterminios y genocidios, pero sí una reinterpretación de aquel pasado: lo que condujo al desastre nacional del exilio fue el fracaso de las primeras generaciones de Israel en la separación del resto de las naciones. Los editores convirtieron la historia en un llamamiento a un pueblo desarmado, pobre y oprimido, para que se mantuviera firme en lo único que podía preservar, esto es, su unidad en torno a una fe.

Tensiones morales

Resulta interesante que el dilema moral que estas historias provocan en el lector moderno, constituya también un dilema moral para la propia Biblia Hebrea. Ésta, vista en conjunto, toma posiciones exactamente opuestas a la reseñada anteriormente. Así, ya al principio de la narración, en los primeros capítulos del Génesis, se insiste que todo hombre y mujer, sin mención de raza, son «imagen de Dios» (1, 26-27); posteriormente, la narración proporciona un buen número de genealogías cuyo propósito principal es entrelazar a todas las razas del género humano conocidas entonces, y demostrar de este modo que la raza no es más que una creación artificial.

Está fuera de toda duda que en la era posexílica aumentaron las actitudes xenófobas, como ya vimos al tratar la obra de Esdras, quien rechazó cualquier contacto con los samaritanos hasta el punto de prohibir los matrimonios mixtos entre judíos y samaritanos, obligando incluso a la ruptura de los matrimonios mixtos ya existentes. Pero también hemos visto que en ese mismo contexto se alzaron importantes voces discordantes. Por ejemplo, salta a los ojos el contraste entre el mensaje universal del amor de Dios expuesto en Isaías 40-55 y la política ultramontana de Esdras. También los libros de Jonás y Rut, escritos ambos entorno a la época de Esdras,

descuellan en contraste por su nítida defensa de la aceptación de Dios de todos los pueblos y, lo que es más importante, del papel principal que incluso pueden jugar en los planes de Dios. La espiritualidad y la fe del pueblo de Nínive fueron inspiradas por Dios para desafiar de forma radical a la estrecha visión de Jonás, mientras que la extranjera Rut se convirtió en uno de los ancestros del rey David, quien se convirtió en icono nacional de la identidad judía.

En los profetas aflora la misma inquietud respecto a las violaciones de los derechos humanos, e incluso tenemos un caso en el que se ataca directamente el sesgo propio que los deuteronomistas dieron a la historia. Se trata del relato de Jehú en 2 Reyes 9, 17-37, donde se le alaba por masacrar a Jezabel de modo inmisericorde y exterminar a la casa real de Israel en parte por motivos raciales. Oseas, sin embargo, acusa a Jehú de actuar contra la decencia y la moral de la alianza, y anuncia un castigo por ello: «...dentro de poco visitaré yo la casa de Jehú por la sangre derramada en Yizreel, y pondré fin al reinado de la casa de Israel» (Oseas 1, 4). También Amós destaca por sus denuncias de las violaciones de los derechos humanos, y acusa a todas las naciones, incluyendo a Judá e Israel (Amós 1, 3-2, 8).

Textos y lectores

Este debate resulta esclarecedor de la relación existente entre un texto y sus lectores, y muy particularmente de la relación que hay entre el contexto del texto y el de los lectores. En efecto, vista la forma en que los relatos bíblicos han sido interpretados y aplicados por la cultura colonialista más reciente, resulta evidente que el contexto de los lectores puede dominar la interpretación del texto hasta el punto de cegar a los lectores respecto a los matices y las sutilezas encerradas en los textos, y que sólo se hacen patentes cuando el Antiguo Testamento es tomado como un todo. Es bien cierto que en la historia de Occidente de los últimos mil años, la Biblia no ha sido su motor principal; por el contrario, han sido otras las fuerzas que han movido su historia, entre las que destaca la Ilustración y posterior proceso de secularización. En este contexto, las narraciones bíblicas, aunque hayan podido ser utilizadas para legitimar ciertas acciones, no han pasado de ser la guinda que adorna el pastel.

Desde el punto de vista de las víctimas de genocidio, el contexto más peligroso no es el de la Biblia Hebrea, sino el de aquellos que la interpretan y la aplican. Por este motivo, vale la pena detenerse un poco más en el tema de la relación entre los textos y los lectores. En los dos últimos siglos, el estudio de la Biblia ha estado dominado por denominado «método histórico-crítico», cuyo objetivo principal es recuperar el sentido original de un texto, esto es, aquél que le imprimió su autor según su propio contexto vital, al cual puede tener acceso el intérprete para, de alguna manera, ponerse en su piel y comprender mejor el texto. Está fuera de toda duda que este procedimiento ha contribuido muchísimo al conocimiento de la Biblia

y su mundo, y este libro está empapado del método y sus resultados. Sin embargo, la interpretación no es un camino de dirección única hacia el sentido original del texto, sino que se trata de un camino de dos direcciones: escuchamos al texto, pero también le hablamos. Sería una falacia pensar que existe tal cosa como una forma «objetiva» de entender la Biblia Hebrea (o para el caso, también el Nuevo Testamento cristiano). No existe tal cosa, pues todos arrastramos nuestros propios preconceptos, y todos tenemos nuestros filtros personales y un bagaje cultural propio, todo lo cual está presente y muy activo en nuestra lectura del texto. Negar esto no sólo es un sin sentido, sino una falta de credibilidad y de integridad. La interpretación es un proceso dinámico en el que aportamos algo personal a los libros, a la par que esperamos recibir algo de ellos.

El lector que desee profundizar en este tema de la interpretación, es remitido a mi libro *Introducción al Nuevo Testamento* que aparecerá en esta misma colección, y que dedica un capítulo entero a este tema. Pero en nuestro contexto debe afirmarse que, si la Biblia Hebrea es empleada, como lo ha sido en el pasado y los sigue siendo hoy, para justificar la violencia y el genocidio, esto no es algo intrínseco al texto, sino intrínseco a las personas que así la emplean, igual que a su contexto y cultura. De hecho, esto puede ilustrarse fácilmente con el testimonio de millones de judíos y cristianos, tanto del pasado como del presente (y de éste, particularmente los cristianos que viven fuera de Occidente), que han leído las historias de la Biblia Hebrea y, lejos de emplearlas para justificar rechazo a otras culturas, han sido impulsados en dirección opuesta, esto es, a rechazar toda forma de dominio y de violencia. Un buen ejemplo clásico es la lucha contra el «apartheid» en Sudáfrica a lo largo de la segunda mitad del siglo XX: ambos contrincantes, quienes defendían la política de separación racial y quienes la combatían, encontraban en la Biblia Hebrea su fundamento. Ante este ejemplo, de nada vale la pretendida postura de mantenerse al margen argumentando que el estudio histórico-crítico de la narración bíblica no proporciona argumentos ni a unos ni a otros. Por el contrario, es fundamental reconocer que la Biblia Hebrea nace y se desarrolla en un contexto patriarcal, con todo lo que esto pueda suponer de brutalidad, aunque no sea tan distinta a la actual. Además, hay que ser honestos y reconocer nuestros propios prejuicios y tendencias, y que éstas pueden determinar nuestras conclusiones sobre el mensaje del texto. Finalmente, es necesario entender que la narración de la Biblia Hebrea no pretende ser un modelo de comportamiento, sino una especie de doble espejo en el que el lector puede verse cara a cara, y en el que se percibe tanto lo que él es como lo que es el mundo de su entorno, así como el mundo tal como Dios desea que sea. Cómo sean utilizadas todas estas imágenes del espejo depende tan sólo de la elección moral del lector, sin que pueda o deba imputar al texto dicha elección.

Vislumbrar un futuro distinto

Ya en el primer capítulo se dejó muy claro que éste es un libro cristiano sobre el Antiguo Testamento, lo cual se ha venido recalcando en varias ocasiones. Si la contribución del lector a la interpretación del texto ha de tomarse en serio, sus puntos de partida deben quedar claros también desde el primer momento. El nuestro en este libro ha sido que la Biblia Hebrea –y de alguna manera su versión griega acogida por los cristianos– ocupa un lugar de autoridad propio dentro de las Escrituras cristianas, existiendo entre los dos testamentos que las componen una coherencia total que resulta en un mismo mensaje. Debemos pues dar respuesta a la definición de dicha coherencia.

Nadie puede negar la realidad de las diversas conexiones que hemos detectado a lo largo de esta obra entre la fe veterotestamentaria y la cosmovisión cristiana expresada en el Nuevo Testamento. En realidad, cabría añadir mucho más a estos apuntes para reforzar el cuadro general aquí presentado. Pero ¿no es la nuestra una visión subjetiva, derivada del punto de vista cristiano? Después de todo, es bastante fácil mirar el Antiguo Testamento partiendo de la idea preconcebida de que tal o cual elemento de la fe veterotestamentaria guarda relación con el pensamiento cristiano. ¿No corremos quizá el peligro de caer en el mismo género de subjetivismo que los antiguos expositores cuando veían en la cinta roja de Rajab una clara referencia de la sangre derramada por Jesús en la cruz? Es verdad que no nos encontramos en el mismo aprieto que los estudiosos medievales, ya que hemos limitado nuestro análisis a las características de la fe veterotestamentaria que eran una parte integrante de su desarrollo histórico, y que perciben claramente los propios escritores veterotestamentarios, pero debemos explicar aún cómo podemos estar seguros de que la interpretación cristiana que damos a estos hechos no es una interferencia en el mensaje esencial del Antiguo Testamento. Es evidente que, en último análisis, sólo nuestra convicción cristiana de que Jesús es la palabra definitiva de Dios nos capacita para ver el Antiguo y el Nuevo Testamento como partes de unos mismos relatos. Pero podemos corroborar esto observando el simple hecho de que los escritores veterotestamentarios consideraron su propia fe como algo incompleto y, por tanto, necesitado de un «cumplimiento» futuro.

En muchos aspectos importantes, la fe veterotestamentaria estuvo anclada en el pasado. Algunas de sus ideas más características nacieron de los grandes acontecimientos de la historia de Israel. Cuando el pueblo quería saber cómo era Dios, volvía los ojos a acontecimientos como el éxodo o el exilio a la luz de su interpretación por los profetas y otros personajes, pero nunca creyó que Dios estuviera confinado en el pasado. Todo lo contrario, porque una de las convicciones fundamentales del Antiguo Testamento es

que Dios puede ser conocido por todos los hombres y mujeres en cualquier acontecimiento de su vida presente. Los profetas llevaron esta creencia a su conclusión lógica, haciendo notar que, si Dios es el señor del pasado, y si él se da a conocer también en el presente, debe ser asimismo el señor del futuro. Los historiadores del Antiguo Testamento expresan esta visión desde los inicios de sus largas historias. Cuando Dios sella una alianza con Abrahán y Sara junto a su familia, lo hace en los siguientes términos: «Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. A través de ti serán benditas todas las naciones» (Génesis 12, 3). Hay alguna discusión sobre el significado preciso de la última frase, pero lo cierto es que esta bendición de las naciones no se hizo realidad ni siquiera en el tiempo de la edición de las Escrituras hebreas: fue una esperanza que debía cumplirse en el futuro. A medida que avanza la historia veterotestamentaria, esta esperanza se difunde y combina con otros temas hasta que emerge una esperanza coherente en el futuro. Esta visión prospectiva de la fe veterotestamentaria es tan acentuada que Gerhard von Rad definió el Antiguo Testamento como «un libro de progresiva anticipación». Podemos detectar al menos tres puntos fundamentales de esta anticipación progresiva.

Este «buen pastor» es parte de una pintura encontrada en las catacumbas cristianas de Roma. La descripción de Dios como el buen pastor fue tomada directamente del Antiguo Testamento.

Una nueva alianza

Quizá lo más notable sea la expectación de una «nueva alianza» que diera cumplimiento a todas las promesas malogradas de la alianza original del Sinaí y anunciase al mismo tiempo el comienzo de una nueva era en las relaciones entre Dios y los hombres. Esta esperanza se incubó en la época de exilio, cuando estaba claro que la alianza original había fracasado por la desobediencia y deslealtad de hombres y mujeres. A pesar de las posibilidades que Dios les ofrecía, ellos no supieron cumplir lo estipulado. El resultado fue que los principales pensadores de Israel comenzaron a percatarse de la necesidad de un cambio total en la vida del pueblo para ajustarse a la voluntad de

Dios. Este cambio se basaría en el perdón y la cancelación del pasado, pero su característica más notable sería una transformación radical de la voluntad humana, en cuanto que Dios se adueñaría del corazón de hombres y mujeres amoldándolo para mantener la alianza: «Yo pactaré con Israel esta otra alianza: pondré mi ley en su interior, la escribiré en sus corazones» (Jeremías 31, 33). La clave del éxito se encuentra en la nueva iniciativa de Dios al objeto de capacitar a los hombres para cumplir su voluntad: «Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo. Os quitaré del cuerpo el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré mi espíritu en vosotros...» (Ezequiel 36, 26-27; 11, 19-20).

Un mesías

La palabra hebrea *masiaj,* como su equivalente griego *jristos,* significa «ungido». En el antiguo Oriente Medio se ungía con óleo a los reyes y a los sacerdotes. Hemos señalado ya el importante papel que desempeñó el rey en muchos aspectos de la vida veterotestamentaria, especialmente en el reino meridional de Judá. Como representante de Dios ante su pueblo, el rey era calificado a veces como «el ungido de Dios» o incluso como «hijo de Dios» (Salmos 2, 7). Esta íntima relación entre Dios y el rey de Jerusalén se basaba en el pacto sellado con la familia real de David (2 Samuel 7, 1-17). Por eso el rey era en un sentido muy concreto el foco de las esperanzas de todos a la hora de ver cumplidos los planes de Dios sobre su pueblo.

En el mundo antiguo se ungía con aceite a reyes y sacerdotes. Este mural de Dura-Europos retrata a Samuel ungiendo a David por rey

Si las relaciones sociales del Antiguo Testamento debían reflejar el carácter de Dios mismo, su realización efectiva debía pasar por el rey. Al menos esa fue la teoría. La realidad fue a menudo diferente, ya que muchos reyes se mostraron incapaces moral y espiritualmente de guiar al pueblo por los caminos de Dios. Esto no impidió a los profetas y a otros esperar que el rey sucesivo fuese mejor, pero desde la época de Isaías la desilusión con la familia de David se fue generalizando. Aunque los profetas acogían a cada nuevo rey con optimismo, sus esperanzas para el futuro se expresaban en unos términos que iban más allá de cada rey concreto de Jerusalén y apuntaban a un rey ideal que Dios mismo enviaría para conducir a su pueblo (Salmos 89, 1-4; 132, 10-12; Isaías 9, 6-7; 11, 1-5; Jeremías 23, 5-6; Miqueas 5, 2-5). Esta conciencia de frustración dio

origen a la esperanza mesiánica. En la última etapa del período veterotestamentario estaba muy difundida la creencia de que Dios intervendría una vez más en la historia y enviaría a un nuevo rey encargado de dar perfecto cumplimiento a las esperanzas y aspiraciones de la más genuina espiritualidad israelita.

Un mundo nuevo

El Antiguo Testamento contempla también la llegada de un tiempo de renovación material del mundo. Suele asociar los fracasos en la vida de los hombres con la degradación de la naturaleza (Génesis 3, 17-19; Amós 4, 6-12). Por eso no es extraño que la futura renovación personal y social incluya también un mundo revitalizado. También esto constituye una parte importante de la concepción veterotestamentaria del futuro, y muchos pasajes presentan al mundo material participando en el rejuvenecimiento del mundo humano (Isaías 11, 6-9; 51, 3; 62, 1-5; Amós 9, 13-15; Miqueas 4, 1-4; Ezequiel 47, 1-12). La fe del Antiguo Testamento no es un sistema cerrado, sino una fe viva y dinámica, siempre a la espera de que Dios haga cosas nuevas. Este mensaje adquiere su forma más general en los profetas tardíos del Antiguo Testamento. En su intento de alentar a los exiliados, Isaías de Babilonia los invita a desviar la atención de las evocaciones sentimentales del pasado y fijarlos en lo que Dios iba a hacer en medio de ellos (Isaías 43, 18-19). Podían confiar en Dios, no sólo por sus acciones pasadas en favor de ellos, sino también porque él era «el primero, el último, el único Dios; no hay otro dios fuera de mí» (Isaías 44, 6). Identificará la acción de Dios en favor de su pueblo con la obra de un personaje al que llama «el siervo de Yahvé».

Los estudios sobre el Antiguo Testamento suelen referirse a cuatro «cánticos del siervo» que describen su obra (Isaías 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12). Aunque existe cierto debate sobre el significado de estos cánticos, es interesante señalar que un investigador haya podido señalar que no son en realidad piezas literarias tan independientes entre sí como se supone generalmente. En cualquier caso, sí es indudable que «el siervo» ocupa un lugar importante en el mensaje del profeta, porque aparece retratado como un personaje que realiza en su propia vida y en su experiencia todos los aspectos de la voluntad de Dios que Israel como nación había sido incapaz de cumplir. Los lectores judíos de las Escrituras hebreas nunca identificaron a este personaje con el mesías. Esto era natural, porque uno de los rasgos característicos de los poemas del siervo es su descripción como siervo doliente, y al mesías se le presentaba siempre como un rey todopoderoso y conquistador. Pero fue este mismo rasgo de la obra del siervo el que hizo a los primeros cristianos ver en el una figura que tuvo su cumplimiento en Jesús. Encontramos, en efecto, sobre todo en el pasaje final, dos temas que se correlacionan muy estrechamente con los hechos de la vida de Jesús: el siervo, aun siendo inocente, sufre por los pecados de otros (Isaías 53, 4-9) y, en

consecuencia, Dios le ensalzará; los grandes y poderosos quedarán atónitos y los rescatados verán que el siervo sufrió en lugar de ellos (Isaías 53, 10-12). La correlación existente entre la imagen del «siervo» y la historia personal de Jesús es impresionante, y no en vano se ha convertido para los cristianos en el vínculo de continuidad más importante entre el Nuevo y el Antiguo Testamento. Se han realizado muchos esfuerzos para identificar la esencia de la Biblia cristiana. Se han propuesto términos como «alianza» o la idea de la «historia de la salvación» como vínculo para unir esta literatura aparentemente dispar en un bloque coherente, pero quizá la única continuidad real en medio de esa diversidad y discontinuidad sea Dios mismo, cuya persona y actuación histórica aparecen a lo largo de todos los libros hasta culminar en la persona de Jesús, presentado como la imagen definitiva de Dios. Dios ocupa siempre el centro del escenario,

En ningún momento la Biblia afirma que el creyente haya alcanzado la perfección moral. En su carta a los filipenses, Pablo emplea la imagen de las carreras de carros al decir «prosigo a la meta».

buscando a hombres y mujeres, entablando nuevas relaciones con ellos, motivado siempre por su amor generoso. Dios mismo es el factor aglutinante del mensaje del Antiguo y del Nuevo Testamento. De principio a fin, él se compromete en la empresa de establecer un orden en el caos que tan fácilmente puede anular la vida de la sociedad y del mundo material y la experiencia personal de los individuos. Para los cristianos, este proceso culminó en la vida,

muerte y resurrección de Jesús y en el don del Espíritu Santo en Pentecostés. Pero todos los relatos del Antiguo y del Nuevo Testamento miran también con insistencia al futuro en la creencia de que Dios continuará actuando para que las nuevas generaciones alcancen todo el potencial humano que les brinda la nueva naturaleza de la verdadera fe en Dios. En este sentido, el Nuevo Testamento está tan abierto como el Antiguo a la constante reinterpretación para abordar nuevas situaciones y nuevas preocupaciones. Y en este mismo sentido, los dos testamentos dan testimonio de Cristo, al que se le conoce por el recuerdo de su historia personal relatada en los textos, y en la esperanza abierta por ellos mismos.

Bibliografía fundamental del Antiguo Testamento

Ofrecemos aquí tan sólo una selección de títulos en castellano que tratan cuestiones introductorias, que nos parecen bastante asequibles al lector de cultura media o al estudiante del Antiguo Testamento. No se pretende por tanto proporcionar una lista bibliográfica exhaustiva.

Diccionarios bíblicos

David y Pat Alexander (dirs.)
Manual bíblico ilustrado.
(Lion Handbook to the Bible; Trad.: W. Dayton Roberts, coord.), UNILIT, Miami, 1993 (4ª ed. revisada)

J.D. Douglas – N. Hillyer (dirs.)
Nuevo diccionario bíblico.
(New Bible Dictionary; Trad.: David R. Powell, dir.), Ediciones Certeza, Barcelona, Buenos Aires, La Paz y Quito, 1991 (5ª tirada de 1997)

Gonzalo Flor Serrano - Luis Alonso Shökel
Diccionario de la ciencia bíblica. Verbo Divino, Estella, 2000

Colecciones

Cuadernos bíblicos. Verbo Divino, Estella.
Cuadernos monográficos que desde su aparición lleva ya más de 100 números.

Reseña bíblica. 1994-
Revista de Biblia cuyos números monográficos se dedican en buena parte al Antiguo Testamento.

José Manuel Sánchez Caro (coord.)
Introducción al estudio de la Biblia. Verbo Divino, Estella, 1990-
Magnífica colección de 10 volúmenes, si bien se seguirán publicando volúmenes especializados.

Exégesis y hermenéutica

John Barton (ed.)
La interpretación bíblica, hoy.
(The Cambridge Companion to Biblical Interpretation; Trad.: Pedro Tosaus Abadía), Sal Terrae, Santander, 2001

W. y M. Bühler
Entender la Biblia. Libro de trabajo de Ahora entiendo la Biblia. (Die Bibel verstehen; Trad.: José Luis Albizu), Ediciones Paulinas, Madrid, 1977 (3ª ed.)

Dionisio Byler
La autoridad de la Palabra en la Iglesia. CLIE, Terrassa, 1995

Northrop Frye
El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia. (The Great Code; Trad.: Elizabeth Casals), Gedisa, Barcelona, 1988 (reimpresión de 2001)

Gerhard Lohfink
Ahora entiendo la Biblia. Crítica de las formas. (Jetzt verstehe ich die Bibel; Trad.: José Luis Albizu), Ediciones Paulinas, Madrid, 1990 (6ª ed.)

Daniel Marguerat – Yvan Bourquin
Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo. (Pour lire les récits bibliques; Trad.: José Pedro Tosaus Abadía), Sal Terrae, Santander, 2000

José María Martínez
Hermenéutica bíblica. CLIE, Terrassa, 1985

Luis Alonso Schökel – José María Bravo
Apuntes de hermenéutica. Editorial Trotta, Madrid, 1994

Werner Stenger
Los métodos de la exégesis bíblica. (Biblische Methodenlehre; Trad.: Constantino Ruiz-Garrido), Herder, Barcelona, 1990

John Stott
Cómo comprender la Biblia. (Understanding the Bible; Trad.: Adam F. Sosa), Ediciones Certeza, Buenos Aires, 1980 (2ª ed.)

Introducciones generales

Henri Cazelles (dir.)
Introducción crítica al Antiguo Testamento.
(Introduction à la Bible; Trad.: Jem Cabanes), Herder, Barcelona, 1989 (2ª ed.)

R.K. Harrison
Introducción al Antiguo Testamento 1-IV.
(Introduction to the Old Testament; Trad.: Pedro Vega), T.E.L.L., Jenison, 1990-93

Johan Konings
La Biblia, su historia y su lectura. Una introducción. (A Bíblia, sua história e leitura: uma introduçao; Trad.: Alfonso Ortiz García), Verbo Divino, Estella, 1995

José Luis Sicre
Introducción al Antiguo Testamento. Verbo Divino, Estella, 1996

Julio Trebolle Barrera
La biblia judía y la Biblia cristiana. Trotta, Madrid, 1993 (2ª ed.)

Historia y sociedad de Israel

John Bright
La Historia de Israel. (A History of Israel; Trad.: Marciano Villanueva), DDB, Bilbao, 1993 (13ª ed.)

Robert Gnuse
Comunidad y propiedad en la tradición bíblica. (You shall not steal; Trad.: ?), Verbo Divino, Estella, 1987

J. Alberto Soggin
Nueva historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba. (Storia d'Israele; Trad.: Víctor Morla), Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997

Roland de Vaux
Instituciones del Antiguo Testamento. (Les institutions de l'Ancien Testament; Trad.: Alejandro Ros, Santos de Carrea), Herder, Barcelona, 1992 (4ª ed.)

Religión y Teología

Rainer Albertz
Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento I-II. (Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I-II; Trad.: Dionisio Mínguez), Trotta, Madrid, 1999

José Severino Croatto
Historia de salvación. La experiencia religiosa del pueblo de Dios. Verbo Divino, Estella, 1995

Paul-Eugene Dion
Universalismo religioso en Israel. (Dieu universel et peuple élu; Trad.: ?), Verbo Divino, Estella, 1975

S.T. Kimbrough, Jr.
La religión israelita desde una perspectiva sociológica. (Israelite Religion in Sociological Perspective; Trad.: Concha Munuera), (Colección Fronteras bíblicas 4), Ediciones EGA, Bilbao, 1994

Gerhard von Rad
Teología del Antiguo Testamento I-II. (Theologie des Alten Testaments I-II; Trad.: Fernando Carlos Vevia Romero), Sígueme, Salamanca, 1978-80

Hans Walter Wolff
Antropología del Antiguo Testamento. (Anthropologie des alten Testaments; Trad.: Severiano Talavero Tovar), Sígueme, Salamanca, 1975

Christopher J.H. Wright
Viviendo como pueblo de Dios. La relevancia de la ética del Antiguo Testamento. (Living as the people of God; Trad.: Daniel Menezo), Publicaciones Andamio, 1996

Secciones del canon veterotestamentario

PENTATEUCO (TORÁ)

Joseph Blenkinsopp
El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia. (The Pentateuch; Trad.: José Luis Sicre), Verbo Divino, Estella, 1999

R.N. Whybray
El Pentateuco. Estudio metodológico. (The Making of the Pentateuch. A Methodological Study; Trad.: Víctor Morla), DDB, Bilbao, 1995

PROFETAS

Ángel González *et altri*
Profetas verdaderos, profetas falsos. Sígueme, Salamanca, 1976

André Neher
La esencia del profetismo. (L'essence du prophétisme; Trad.: Alfonso Ortiz), Sígueme, Salamanca, 1975

José Luis Sicre
Profetismo en Israel: el profeta, los profetas, el mensaje. Verbo Divino, Estella, 1996

Walter Zimmerli
La ley y los profetas. (Das Gesetz und die Propheten; Trad.: Manuel Olasagasti), Sígueme, Salamanca, 1980

ESCRITOS

Gerhard von Rad
Sabiduría en Israel: Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico y Sabiduría. (Trad.: Dionisio Mínguez), Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985

José Vílchez Líndez
Sabiduría y sabios en Israel. Verbo Divino, Estella, 1995

Índice temático

Abdías 197
Abel 260, 277
Abimelec 91
Abrahán 17, 19-20, 25, 38–41, 44–47, 63, 87, 186–187, 211, 229–230, 237–238, 241–242, 244, 248, 251, 255, 257, 259, 304, 345, 360
Acán 244, 308
Acaz 145, 151-152, 155-156, 160-161, 193, 319, 338
Adán 206, 268, 272, 277, 345
Agar 48, 244
Ageo 198–200, 340
Agricultura 42, 77, 86, 258
Ay 39
Ajab 132–139, 146
Akenatón 53, 63–64, 217
Alejandría 26, 122, 213–214, 231, 344
Alejandro Magno 212–213, 222–224, 228
Alianza 56–60, 79–83, 86, 89, 100, 103, 105–106, 109, 111–112, 114, 123,, 130–131, 133–134, 136, 140, 142, 144–145, 149, 154, 166, 170, 176, 185–186, 189, 191, 194, 200, 234, 246, 292–294, 296–297, 304, 306–309, 330, 335–336, 346, 357, 360–361, 363
Alt, Albrecht 60, 74, 129, 249, 290, 306
Amarna, Las cartas de 63, 76–77
Amenofis III 63
Amós 92, 94, 112–113, 121, 141–145, 148–149, 153–154, 163, 173, 185–186, 204, 228, 242, 256, 259, 290, 290, 308, 341, 357
Amós, Libro de 34, 141–142, 145
Anat 19, 86–87, 235, 259
Anfictionía 82–83, 306
Antioquía 214, 346
Apiru 63, 77–78
Apocalíptica, Literatura 227–229
Aqaba, Golfo de 56, 106, 127, 141
Aquís 100
Arca de la alianza 39, 58, 82, 91, 93, 107–108, 130–131, 234, 246, 311, 314–316, 318, 320–322, 325, 329, 339
Arqueología 16, 36–39, 72, 188, 321
Ascalón 68, 70
Asdod 70
Aser 80
Aserá 19, 86, 135, 145
Asiria 34, 39, 80, 102, 125, 138, 143, 147–148, 151, 155–158, 160, 163–164, 181, 241, 300, 319
Astarté 85
Atón 53, 217
Ayalón 98
Baal 19–20, 85–87, 95, 108, 131, 133, 135–137, 149, 164, 175, 180, 234–235, 242, 251, 259, 262–265, 322–323
Babel 260, 266, 275
Babilonia 27, 34, 44, 59, 112–113, 115, 147, 150, 154, 157, 160, 163–165, 168–170, 173, 177–179, 181–184, 186, 188, 190–196, 198–199, 201–203, 220–221, 248, 252, 256, 258, 260, 262–263, 265–266, 283, 289, 292–293, 296, 298, 320, 329, 333, 337–338, 356, 362
Baltasar 191, 222, 226
Barac 83–84
Baruc 26, 167, 169
Betsabé 103, 105, 206, 308
Benjamín 46, 80, 83, 85, 105
Betel 75, 82, 112, 130–131, 141–142, 144–145, 161, 186, 234, 307, 315, 317, 341
Bright, John 46
Brunner, Emil 302
Caída *ver* Humanidad
Caín 247, 260, 276–277
Calvino, Juan 261, 346–348
Campesina, Revuelta 75–78
Canaán 18–19, 39, 42, 45, 53, 57, 60, 62–68, 70–72, 75–80, 84, 86, 88, 92, 95, 97–98, 128, 137, 178, 186–188, 234–235, 239, 249, 258, 278, 291, 316, 334–335, 337, 354–355
Cerámica 37–39, 92, 181
Ciro 35, 192–195, 197–199, 206–207, 220–222, 225, 228, 242
Comunidad 16, 28, 42, 80, 112, 120–121, 123, 136, 142, 173, 177, 181–182, 185, 197, 199–201, 203, 207–208, 210, 212–213, 219, 221, 229, 232, 244, 280, 291, 293, 296, 298, 301, 305, 308, 320, 323, 353
Creación 16, 20, 40, 53, 121, 186, 188, 193–194, 207, 231, 237, 242, 256, 258–263, 265–268, 270, 272, 284, 286, 290, 292, 332, 351
Creciente fértil 23, 39, 45, 50, 160, 235, 238–239 *ver también* Iraq
Cristianismo 15, 28, 122, 165, 232, 236, 268, 329, 346, 349 (*ver también* Nuevo Testamento)
Crónicas 206–207, 341
Culto 20, 26, 30, 32, 42–44, 53, 57–58, 75, 78, 82, 85–88, 94, 101, 112–114, 123, 130–131, 135–137, 141, 145, 149, 152, 156, 160, 162, 164–165, 169–170, 173, 176, 180–181, 185, 187–189, 191–193, 195–197, 202–203, 206, 209–210, 212, 216–217, 226, 233, 235, 242, 245, 247–249, 258, 280–283, 291, 293–295, 304, 307–308, 310–341, 350, 352–353

Damasco 125, 129, 138–140, 145, 151
Dan 131, 139
Dan, Tribu de 92
Daniel 26, 31, 35, 39, 169–170, 191–192, 220–229, 238, 280
David 15, 20, 22, 34, 58, 62, 92, 96–106, 108–111, 113–116, 120, 124–125, 127–129, 133–136, 161, 163–164, 179, 181, 184, 194, 200, 204–207, 224, 227, 229, 234, 241, 252, 259, 277, 305, 307–308, 315–316, 318–319, 322–323, 325, 337–339, 357, 361
Débora 15, 83–85
Decálogo (*ver* Diez Mandamientos)
Desesperación 179, 196, 198, 250, 252
Deuteronomista, Historia 88–90, 94–95, 108, 134, 160, 181, 185–186, 206, 229, 241–242, 252–253, 260, 306, 354
Diez Mandamientos 18, 58–60, 191, 247, 282, 291–293. 296, 305, 332, 340, 347–348
Diluvio
Dios, Yahvé (Jehová) 29, 43, 46, 48–49, 53, 57–58, 60, 75, 81–82, 85–88, 90, 100, 103, 108, 123, 130–131, 134–136, 142, 145, 156, 162, 170, 182, 187, 190, 196–197, 209, 212, 228, 234–235, 246–249, 256, 258–259, 265, 270, 294, 297, 304, 310, 314–315, 317, 322–323, 327, 329, 340, 362
Dios,
de gracia 176, 239, 255, 350;
de relación 237, 245;
de los oprimidos 75, 304
justo 145, 240–242, 252–253, 298–299;
naturaleza de 246;
nombres de 247–249;
oculto 250–254;
padre amoroso 18, 149, 245, 275;
pastor 184, 246, 350;
poderoso 194–195;
presencia personal 49, 229, 244–245, 249;
promesas de 252;
santo 310–312, 326–329;
sexo de 87, 245–246;
temor de 246–247
Doliente, El Siervo 196, 308, 362
Ebla 23, 66, 81
Eclesiastés 15, 32, 34, 116, 119–121, 233, 254, 257, 277–279, 284, 287, 290
Ecrón 70, 157
Edén 273, 276
Efraín 18, 80, 85, 124, 148–149, 303
Egipto 17–19, 23, 26, 32–34, 36, 43–47, 51–54, 57–64, 66–71, 79, 85, 87, 89, 101–102, 106, 109, 111, 113, 122, 124, 128, 131, 136–137, 146–149, 155, 157–160, 163–169, 172, 174, 178, 180, 182, 185–187, 189, 194–195, 198–199, 208–210, 212–217, 223, 235, 238–241, 243, 245–246, 248–249, 252–253, 257, 263, 265, 289, 292, 301, 304–305, 314, 325, 333–334, 337, 344
El (dios) 86
Elí 93, 336
Elías 20, 85, 134–136, 187, 251, 259, 323–324, 340
Eliezer 48
Eliseo 95
Esclavitud 18–19, 34, 42, 51–52, 54, 111, 142–143, 182, 238–239, 256, 297, 301, 333
Esdras 26, 30, 35, 192, 200–205, 207–208, 210–212, 219, 230, 307, 321, 335, 356
Ester 15, 26, 31, 35, 122, 192, 219–222, 233
Étnica, Limpieza 203, 282, 347, 353–354, 358
Eufrates 23, 45, 151
Eva 247, 268, 272, 277
Exilio 89–90, 92, 96, 99, 105, 112–113, 115–116, 150, 168–170, 177, 180, 184–185, 188, 191, 193, 195, 206–208, 212, 219–222, 227–228, 241–242, 253, 258, 315, 319–320, 323, 330–331, 334–335, 339–340, 350, 356, 359–360
Éxodo 18, 20, 22, 42, 51, 54–56, 62–65, 72, 75–77, 79, 85–86, 119, 148, 150, 165, 176, 185, 189, 194–195, 224, 238–242, 249–250, 252, 255–256, 259, 261, 290, 304, 308, 310, 324, 333–334, 345, 350, 352, 354–355, 359
Éxodo, Libro del 19, 30, 32, 53, 58–60, 142, 186, 245, 294
Éxtasis 94–95, 135, 174–175
Ezequías 155–162, 164, 193, 209, 317, 338
Ezequiel 39, 95, 183–185, 245, 295, 308, 319, 341
Fe 24, 26, 29–30, 32–34, 40, 42, 45, 51, 53–54, 60–61, 78–79, 84–87, 91, 109, 111, 119–120, 123, 131, 134–137, 142, 144, 153, 156, 160, 162–166, 168, 170, 176–179, 185, 188, 194–196, 199, 201, 205, 219, 221, 225, 227, 229–230, 233–234, 236–237, 239–240, 250–251, 253–262, 264–265, 270, 275, 278–283, 289–290, 292–293, 295–296, 299, 304–305, 308, 311, 313, 316–318, 321–322, 324, 327–330, 332–333, 335–336, 338, 340, 342–344, 346, 348–352, 356–357, 359–360, 362, 364
Festivales 330
Fuentes, Crítica de las (*o* Crítica literaria) 187–191
Gabaón 316–317
Garstang, John 38, 64, 70–71
Gat 70, 100
Gaza 70
Gedeón 83, 91, 94

Génesis 17, 30–32, 38, 40, 44–49, 142, 186, 189, 236, 242, 247, 251, 257–258, 260–267, 269, 271–274, 276, 287, 290, 356;
y mito 264–266
Goliat 99, 224
Gomer 148–149
Gosén 56
Graf, K.H. 187, 191
Guézer 74, 98, 106
Guibeá 80, 94, 96
Guilgal 94, 144–145, 307, 317
Gunkel, Hermann 116, 174–175, 251
Habacuc 34, 164–165, 169
Habiru *ver* Apiru
Hageo *ver* Ageo
Haldar, Alfred 173
Hammurabi 22, 59, 283, 293, 297
Hapiru *ver* Apiru
Hebrón 45, 100, 102, 316
Hicsos 52, 62–64
Histórico críticos, Métodos 357–358
Humanidad 28, 123, 249, 266, 268, 272, 276, 278, 282, 348, 354; caída 275
Humano, Género 232, 255, 268, 272–273, 276, 349, 356
Interpretación 16, 23, 30, 34, 48, 60, 65, 74–75, 79, 83, 85, 89, 117, 148, 177, 185, 188, 190, 196, 203, 207–208, 224, 228, 256, 271, 289, 307, 321, 328, 342, 344, 346, 354–356, 358–359
Iraq 22–23
Isaac 45–46, 49, 53, 211, 345
Isacar 85
Isaías 32, 34, 90, 121, 145, 151, 153–157, 160, 163–164, 192, 198, 235, 240–241, 245, 250, 257, 264, 266, 290, 304, 312–313, 361;
de Babilonia 193–196, 362
Isbaal 87, 100, 206
Ismael 46, 48, 178, 244
Jacob 18, 44, 46–49, 51–52, 75, 148, 186, 195, 211, 247, 317, 345
Jarán 44–46, 163, 186
Jasor 38, 84, 354
Jehú 125, 135–140, 148, 357
Jeremías 20, 26, 32, 34, 85, 89, 95, 112–113, 141, 166–172, 174, 178–184, 186, 196, 208–209, 241, 251–252, 256, 308, 316–318, 321, 340–341
Jericó 65–66, 71–72, 75, 308
Jeroboán 111, 113, 125, 129–133, 141, 145, 161, 234–235, 338
Jeroboán II 140–143, 148
Jerusalén 20, 25–26, 32, 34–35, 74, 88–89, 98–99, 101–102, 108–109, 112–116, 120, 122–125, 128–131, 133, 138, 140–141, 144–145, 151–169, 172, 179, 181–182, 184–185, 192–195, 199, 202, 207–218, 220, 223, 226, 228–230, 234, 241, 248, 252, 256–258, 263–264, 287, 306–307, 315–325, 333, 338, 340, 361;
caída 89, 167–170, 177–181, 192, 209–210, 252;
reconstrucción 199–203
Jesús 24–26, 123, 202, 219, 228, 260, 263, 280, 341–353, 359, 362–364;
el Mesías 196, 361–363
Jetró 53, 56, 249, 339
Jezabel 133–137, 308, 357
Jerzreel (*ver* Yezrael)
Joaquín 164–169, 172, 181, 194, 196, 206
Job 39, 121, 253–254, 290, 310
Job, Libro de 15, 31–32, 35, 117–118, 120–122, 253–254, 256, 284, 287, 291
Joel 34, 198
Jonás 31, 34, 204–205, 356–357
Jonatán 87, 99
José 31, 51–52, 63, 122, 186, 244, 247, 303, 321
Josías 90, 161–167, 180, 187, 208–209, 294, 306–307, 319–320, 338
Josué 30, 34, 39, 41, 63, 65, 71–72, 74–75, 79, 83, 88, 90, 108, 171, 189, 194, 198, 200, 249, 277, 293, 307, 354
Judit 26, 28, 30, 192, 219, 222, 224, 231
Jueces 19,62, 78, 80–85, 91, 93–94, 96–97, 105–106, 124–125, 150, 249, 302–303, 305–307, 335, 337;
libro de 30, 34, 40, 63, 65, 70, 72, 80–81, 83, 85, 89, 98, 108, 131, 189, 204, 241, 354
Laquis 158, 171–172
Lamento 251
Lamentaciones 31, 35, 116, 169, 179–180
Levítico 19, 30, 32, 186, 294–295, 302
Lutero, Martín 29, 165, 223, 346
Macabea, Revuelta 28, 220, 223–224, 226, 228
Macabeos 218, 228, 230–231
Malaquías 34, 198–199
Manasés 26, 29, 80, 85, 156, 160, 161, 319, 338
Marción 343, 347
Mari 44, 46–47, 49, 81, 95, 174, 264, 328
Matrimonio 17, 26, 48, 133–134, 148, 161, 204–205, 298, 323, 356
Meguido 77, 80, 128–129, 163, 329
Menefta 64, 67–69
Mesías 105, 196, 200, 229, 361–362
Mical 99
Miqueas 34, 94, 154, 156, 280
Moisés 15, 18–19, 25, 33, 49, 52–58, 61, 75, 85–86, 110, 135–137, 142, 148, 150, 186–187, 190, 194, 211, 234, 240, 242–243, 245, 248–249, 251, 256, 283, 293, 295, 307, 311, 313, 321, 334, 344;
Cantico de 233, 334
Pentateuco 32, 186–187, 190

Mot (dios) 86
Ley (Torá) 18–20, 29–30, 32–33, 35, 59, 83, 89, 136, 153, 166, 170, 185, 187, 202–204, 206, 208–209, 217–218, 221, 226, 230, 234, 240, 242, 272–273, 282–283, 288–309, 323, 334–335, 340, 346;
apodíctica 30, 292;
casuística 58, 263, 292, 306
civil 283, 296–298, 302
criminal 294–298
familiar 296
moral 240, 253, 282, 335, 350
natural 290, 350
social 298–301
Mal 117, 121, 145, 165, 254, 273–274, 283, 296, 336, 347;
y sufrimiento 120–121, 228, 250
Mar Muerto 45, 80, 96, 115, 185, 219, 353
rollos 115, 200, 206
Muerte 277–280
Nabucodonosor 20, 58, 88, 164–165, 168–169, 171–172, 177–178, 181, 190, 195, 202, 220–222, 224–226, 252, 259, 299, 315, 321
Najsón 63
Nahún 164–165
Natán 103–105, 136
Neftalí 80, 85
Nehemías 30, 35, 200–210, 212, 230, 321
Nilo 23, 52, 208, 213, 235
Noé 39, 247, 268–269, 278, 308, 328, 345
Noth, Martin 81–84, 88–89, 189, 306
Nuevo Testamento 21–22, 26, 28–29, 190, 200, 212, 226, 231, 280, 342, 346, 348–352, 259, 363–364
Números 19, 30, 32, 60, 186, 242, 294, 354
Nuzi 23, 46–49
Obelisco negro 138, 140
Omrí 125, 132–134, 136–137
Oración (*ver* Plegaria)
Oseas 18, 34, 95, 136, 146, 148–149, 163, 185–186, 357
Otoniel 82
Pablo 165, 204, 343–344, 346, 352
Pascua 35, 54, 210, 325, 331, 333–334, 345;
papiro 210
Pecado 275–276, 279, 312–313, 327–330, 332, 336, 351
Penuel 130
Pitom 64
Plegaria 250
Profetas 20, 22, 26, 31–35, 58–59, 79, 82, 85, 88–90, 94–95, 112–113, 123, 135–136, 141–142, 145, 154, 163–164, 166–168, 171–176, 178–179, 184–188, 193–194, 198, 209, 226–229, 233, 235, 239–242, 244, 248, 251, 253, 256, 259, 262, 272–274, 280, 282–283, 287–291, 300, 304–306, 30, 312, 316, 318, 320–324, 327–328, 330, 335–341, 346, 348, 350, 352, 357, 359–362
Proverbios 31–32, 35, 109–110, 116, 118–119, 120, 122, 253, 257, 283–287, 290–291
Qumrán 219
Rad, Gerhard von 189, 347, 360
Rajab (*o* Rahab) 75, 264, 345, 359
Ramsés 64, 68–69, 78
Raquel 49
Resurrección 114, 228, 231, 279–280, 342, 345, 352–353, 362
Reyes 30,34–35, 37, 39, 46, 58, 77, 84, 88, 90, 95–96, 99, 103–106, 108–110, 113–114, 125, 128–132, 138, 143, 148, 150, 158, 161, 163, 171, 179–180, 186, 189, 206, 210, 219–220, 226, 243, 246, 365, 291, 298, 306–307, 318–319, 324, 336–339, 341, 361
Roboán 112, 124, 127–129
Rojo, Mar 56, 106, 141, 240, 265, 345
Roma 25, 203, 215, 224, 229, 360
Rosetta, Piedra 36
Rost, Leonhard 108–110
Rut 35, 63, 204–205, 279, 298, 306, 356–357
Sabiduría 26, 28, 31–32, 81, 109–110, 116–119, 121–123, 283–291, 317;
de Ben Sira 26, 122–123;
Movimiento (sapiencial) 109, 123
Sacrificio 27, 145, 170, 217–218, 223, 249, 269, 281, 320, 322, 324, 326–330, 338, 340, 343, 348–349, 353
Salmos 31, 35, 58, 98, 112–116, 118, 242, 244, 247, 250–251, 257–258, 262–263, 267, 293, 308, 322–325, 329, 337, 341
Salomón 20, 22, 31, 34, 62, 63, 98, 101, 104–106, 108–114, 117–118, 120, 122–125, 127–128, 130, 135, 137, 140–142, 150, 156, 161, 206, 234, 284, 299, 305, 307, 314, 316–319, 322, 324, 338;
Cantar de 117, 274, 286;
como rey 206, 317;
sabiduría de 26, 28, 32, 109–110, 116–118, 122
Samaría 125, 133, 135–137, 141, 146, 148–149, 151, 164, 181, 186, 194, 196, 201, 207–212
Samuel 82–83, 92–96, 105, 110, 150, 173–174, 279, 307, 314, 316–317, 339–340, 361
Samuel, Libro de 30, 34–35, 82–83, 98, 108, 170, 189, 206
Sansón 83, 92
Sasu 64, 69, 75, 79
Saúl 58, 62, 87, 93–101, 105, 108, 110–111, 113, 131, 135, 173, 206, 246, 279, 317, 337–339
Sedecías (*o* Sedequías) 168–169, 171–172, 180,

184
Senaquerib 156–160, 171, 300
Seol 279–280
Sexo 87, 117, 149, 245, 273–274, 285, 297, 336
Siervo, Cánticos del 362
Siló (*o* Silo) 39, 82–83, 93, 315–317
Sinaí, Monte 18–19, 56–61, 70, 75, 79, 82, 85, 101, 105, 112, 114, 134, 136, 141, 145, 153, 163, 170, 186, 189, 191, 234, 243, 295, 304, 311, 330, 334
Sinué, La Historia de 46
Sión (*ver* Jerusalén)
Siquén 45, 75, 80, 82–84, 91, 112, 130
Sisac I (faraón) 128
Sísara 84
Sofonías 34, 164
Sufriente, El Siervo (*ver* Doliente, El Siervo)
Sufrimiento 31–32, 115, 120–121, 196, 225, 228, 250, 252–253, 285
Tabernáculo, Tienda del 58, 314–315, 336
Tanis 64
Templo 32, 58, 62, 90, 106–109, 112–113, 115, 128–131, 150, 152, 154, 156, 160–162, 165–170, 183, 193–194, 196–197, 202, 204, 206, 211, 215–218, 222–223, 226, 229, 231, 234, 240, 248, 250, 258, 263–264, 304, 312, 315–326, 329–330, 333–334, 338, 340–341;
culto (*ver* Culto);
nuevo/restaurado 183, 185, 197–200, 206, 214–215, 319
Tigris 23
Tirsá 130
Tobit 26, 31, 192, 219, 225–229, 231
Torá (*ver* Ley)
Ugarit 48, 76, 78, 81, 85–86, 188, 221, 235, 249, 258, 262–264, 278, 323
Ur 17, 44–45, 239, 272, 293–294
Urías 103, 167, 172
Ussher, Arzobispo James 40
Wellhausen, Julius 54, 174, 176, 187–189, 191
Westermann, Claus 175
Yabés de Galaad (*o* Jabes de Galaad) 93–94, 96
Yabín 84–85
Yezrael (*o* Jezreel) 74, 98, 133, 135, 148, 308
Zabulón 80, 85
Zacarías 34, 198–200
Zeus 216–217, 226
Zorobabel 194–196, 198–200, 206

Índice de mapas, cuadros y diagramas

Abrahán y Sara, Los itinerarios de 50

Antiguo Testamento, Mapa del mundo del 12–13

Asirio, Mapa del imperio 147

Calendario agrícola, Cronología del 43

Canon del Antiguo Testamento, Cuadro del 14

Conflictos, Mapa de varios 139

Éxodo, Mapa del trayecto del 54

Exilio, Mapa del 183; del retorno del exilio 197

Festivales, Cuadro de los 331

Griego, Mapa del imperio 214

Imperios, Mapa de los 12–13

Israel, División de 125

Israel e inicio de la monarquía, Cronología del reino de 66

Israel y Judá del 930 al 722 a. C., Cronología de los reinos de 126–127

Judá desde la caída de Israel hasta Esdras y Nehemías, Cronología de 152–153

Judá bajo dominio extranjero, Cronología de 211

Jueces de Israel, Los 81

Patriarcas, Cronología de los 41

Persa, Mapa del imperio 198

Rutas comerciales del tiempo de Salomón 104

Saúl y David, Los reinos de 99

Tell, Excavación de un 37

Templo de Salomón, El 107

Tribus de Israel, División de Canaán entre las 73

Índice de citas de autores antiguos

Josefo:

Antigüedades de los judíos

5.8.48 186

10.5.1 183-184

11.1.3 193-194

Contra Apión

1.8 283

2.17 321

Guerras de los Judíos

5.5.5 315

Filón de Alejandría

Vida de Moisés

II.291 186

II.39 321

Hilario de Poitiers

Tratado de los misterios 345

Índice de fuentes secundarias

Pág. 129: Albrecht Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes* Israel I-III, München, I (1968[4]), II (1964[3]), III (1968[2])

Pág. 46: John Bright, *Historia de Israel* (A History of Israel; Trad.: Marciano Villanueva), Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975 (4ª ed.), pág. 97

Pág. 302: Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen: Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Zwingli Verlag, Zürich, 1939 (3ª ed.)

Págs. 261, 346–347: Juan Calvino, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament, vol. I: Le livre de la Genèse*, (edición de André Malet), Éditions Kerygma-Éditions Farel, Aix-en-Provence y Fontenay-sous-bois, 1978, págs. 28-29.

Págs. 174–175: Hermann Gunkel, *Introducción a los Salmos* (Einleitung in die Psalmen; Trad.: Juan Miguel Díaz Rodelas), Edicep, Valencia, 1983

Págs. 88–89: Martin Noth, *El mundo del Antiguo Testamento* (Die Welt des Alten Testaments; Trad.: J. Alonso Asenjo), Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976

_____, *Überlieferungsgeschichtliche Studien: Die Sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten* Testament, Max Niemeyer Verlag, Tubinga, 1943 (existen reimpresiones de 1957 y 1967)